HISTOR OG AF A EL

ANTONIO GONZALEZ LAMADRID

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS BIBLIC
A DISTANCI

HISTORIOGRAFIA DEL A. T

Antonio González Lamadri

[C] PPC. Edicabi.
Editorial PPC. 1971.
Acebo, 54.—Madrid-16.—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 21 de marzo de 1972.
Printed in Spain. Impreso en España.
Depósito legal: M. 9.020.-1972.
Impreso en Marsiega, S. A.—Acebo, 54.—Madrid-16.

CONTENIDO

	Págs.
Introducción general	9
Historia deuteronomista	
Introducción	13
El Deuteronomio	17
1. Punto focal de la historia deuteronomista.	19
2. Principios teológicos del Deuteronomio	21
3. Examen de la historia a la luz de los principios teológicos del Deuteronomio	27
4. Llamamiento a la conversión	46
5. Llamamiento a la esperanza	52
Historia cronística	
Introducción	61
1. Plan y contenido	63
2. Fuentes	68
3. Trabajo redaccional del cronista	71
4. La historia del cronista, una teología	77
5. Punto focal de la historia cronística	87
6. Esperanzas mesiánicas del cronista	89
Historia episódica	91
I. Tobías	93
II. Judit	98
III. Ester	106
IV. Jonás	114
V. Rut	124

NOTA BIBLIOGRAFICA

L. ARNALDICH: *Libros históricos* (Manual Bíblico, vol. II
Editorial Casa de la Biblia.— J. García Morato, 20. M

No solamente recomiendo este libro, sino que lo juzg
tener una visión completa de los quince libros bíblicos c
historias Deuteronomista, Cronística y Episódica. En e
cículo yo he omitido lo que el alumno puede encontra
Bíblico y he desarrollado aquellos aspectos teológicos
tocan en el Manual.

El modo, por lo tanto, de estudiar la presente asi
ser el siguiente:

1.° Leer lo que dice el Manual Bíblico de cada un
libros que aquí se tratan.

2.° Estudiar este fascículo, en el que se desarrolla
plitud los aspectos de los libros bíblicos, pero agrupa
bloques, según fueron concebidos por los autores origi

INTRODUCCION GENERAL

En el Antiguo Testamento encontramos diversas síntesis o panoramas históricos que cubren períodos más o menos largos de la historia de Israel. Tenemos las tres grandes tradiciones, que tuvieron algún día vida independiente, pero que actualmente se hallan integradas en el Pentateuco: las Historias Yavista, Elohísta y Sacerdotal, *las cuales tratan de los orígenes del pueblo elegido; dos de ellas se remontan incluso a los orígenes del cosmos y de la humanidad. La* Historia Deuteronomista (*Dt, Jos, Jue,* 1/2 *Sam,* 1/2 *Re*) *toma el hilo de los acontecimientos en vísperas de la entrada de Israel en Canaán y lo continúa hasta el destierro en Babilonia. La llamada* Historia Cronística (1/2 *Cron, Esd-Neh) es la más vasta de todas: va desde Adam, padre de la humanidad, hasta Esdras, comienzos del s. IV a. J. C. Dentro del género histórico, habría que colocar, en parte, las visiones del libro de Daniel, puesto que se trata de* recapitulaciones históricas de carácter apocalíptico, *que tratan de encuadrar el reino mesiánico en el marco de los grandes imperios medio-orientales. Los* libros de los Macabeos, *que cubren cuarenta años de historia* (175-134 *a. J. C.*), *describen la lucha del pueblo judío por conservar su libertad religiosa y política frente a la invasión y persecución helénica. Los libros de Tobías, Judit, Ester, Jonás y Rut forman un bloque literario homogéneo, que podemos colocar bajo el título general de* Historia Episódica. *Los personajes que dan nombre a estos*

libros protagonizan otros tantos episodios aparentemente históricos, encuadrados en distintos momentos de la historia de Israel.

Conviene subrayar ya desde aquí el carácter teológico *de toda la historiografía bíblica. Los autores sagrados no evocan el pasado por fines puramente históricos, sino con una intencionalidad teológica. Recurren a la historia como medio o vehículo para exponer tesis teológicas. Como veremos en el presente estudio sobre la Historia Deuteronomista, la Cronística y la Episódica, más que de recapitulaciones o panoramas históricos, habría que hablar de síntesis o esbozos teológicos.*

HISTORIA DEUTERONOMISTA

INTRODUCCION

La crítica literaria moderna había ya descubierto las huellas de la escuela deuteronomista en los libros que van de Josué a 2 Reyes. Sin concedérsele mayor trascendencia, este hecho se explicaba diciendo que un redactor deuteronomista había revisado y retocado dichos libros. El 8 de julio de 1942 M. Noth hizo una exposición muy distinta de los hechos ante la *Königsberger Gelehrten Gesellschaft.* No se trataba de simples adiciones y retoques superficiales añadidos a libros ya existentes, sino que la influencia y aportación deuteronomista se colocaba en un nivel más profundo. Según M. Noth, no se trataba de simples *redactores,* sino de verdaderos *autores* deuteronomistas. Además, Jos-2 Re no se debían considerar como libros independientes unos de otros, sino que formaban parte de un todo al que debía añadirse también el Deuteronomio. Es decir, los siete libros que van desde el Dt a 2 Re forman una sola obra compuesta por un solo autor o escuela de autores. M. Noth califica esta obra como "el monumento histórico más importante de la historiografía oriental y la síntesis histórica más antigua de la historia universal de la humanidad".

Como se ve, la Historia Deuteronomista (= HDta) cubre casi setecientos años de historia, el tiempo que va desde las vísperas de entrar en la tierra prometida hasta unos años después de haberla abandonado por causa del destierro. La HDta habría sido compuesta en Mispa hacia el año 550 a. J. C.

En la HDta se distinguen dos clases de material: *a*) tradiciones antiguas, que el autor deuteronomista tuvo a su disposición a manera de fuentes, y *b*) partes redaccionales propias del mismo autor.

Dentro del margen hipotético que siempre acompañan a las cuestiones crítico-literarias, podemos distinguir las siguientes fuentes:

— *Relatos oficiales.*—El Dta tuvo, sin duda, a su disposición relatos y fuentes oficiales. Por ejemplo, para 2 Sam 8, 16-18; 20, 23-26; 23, 8-39 tuvo, sin duda, a mano *listas* de altos dignatarios y oficiales de David. En Jos 15-19 se emplean datos oficiales sobre la delimitación y fronteras de las tribus, así como listas de comarcas y lugares. El relato sobre la renovación de la alianza por Josías (2 Re 22, 3-20; 23, 1-3. 2-23) está tomado de las *Memorias oficiales.* La historia de los reyes, tanto de Judá como de Israel, no hubiera sido posible sin el acceso del autor a los *Anales y Crónicas* de la corte.

— *Material histórico no oficial.*—Dispuso también de fuentes más populares, en algunos casos transmitidas incluso por vía oral. Entre estas fuentes no oficiales cabría incluir el relato de Jue 9 sobre el reinado de Abimelec y la Historia de la Ascensión de David (1 Sam 16; 2 Sam 5). De calidad superior es la Historia de la Sucesión de David (2 Sam 9-20; 1 Re 1-2). En otras ocasiones nos encontramos con material más popular: *anécdotas* (v. gr. Jue 15, 1-8; 16, 1-3; 2 Sam 23, 8-22); *sagas* y *leyendas* épicas sobre los caudillos de Israel (v. gr. Jos 1-11; Jue 3-16; 1 Sam 11; 13-14; 17); *narraciones etiológicas* toponímicas cultuales (v. gr. Jue 6, 11-24), sagradas (v. gr. 1 Sam 1-4). *Relatos proféticos* (los ciclos de Elías, Eliseo e Isaías esparcidos a lo largo de 1-2 Re).

De una manera más concreta y siguiendo el orden

de los libros, podemos distinguir las siguientes fuentes:

Deuteronomio: El “Libro de la Ley” o “Documento de la Alianza”, que corresponde fundamentalmente a Dt 5-28.

Josué: Relatos etiológicos populares para la primera parte del libro (cc. 1-12), y listas geográficas para la segunda parte (cc. 13-21).

Jueces: Historias de héroes y noticias breves sobre jueces locales.

Samuel: Tradiciones relativas a Saúl; Historias de la Ascensión y de la Sucesión al trono de David; tradiciones sobre las aventuras y desventuras del Arca.

Reyes: Anales de Salomón; crónicas de los reyes; florecillas de los profetas Elías, Eliseo, Isaías y Ajías.

Partes redaccionales

El Dta no es un mero coleccionador de tradiciones. Ha trabajado, ciertamente, sobre material preexistente, pero ha realizado un trabajo de selección, ha estructurado sus fuentes según un plan histórico y teológico preestablecido por él, y, sobre todo, ha ensamblado todo el conjunto en un armazón de discursos y reflexiones, originales suyos, que son los que dan sentido y unidad a toda la obra. Generalmente, el Dta expresa su pensamiento histórico-teológico a través de *discursos* que pone en boca de los protagonistas de la historia de Israel. Otras veces lo vierte en forma de *reflexiones* personales.

Entre los discursos destacan los siguientes:

Jos 1. Está puesto en boca de Yavé y Josué.
Marca el paso entre Moisés y Josué y señala el comienzo de la conquista.

Jos 23. Discurso en boca de Josué. Señala el fin de la conquista.

1 Sam 12. En boca de Samuel. Marca el paso entre el período de los jueces y la monarquía.

1 Re 8. Está puesto en boca de Salomón. Coincide con la construcción del templo, fecha clave de la HDta (véase 1 Re 6, 1).

1 Re 9, 4-7. Está puesto en boca de Yavé.

Cuando no tiene un personaje clave a su disposición, el Dta expresa su pensamiento en forma de *reflexiones* personales.

Jos 12. Después de las batallas y victorias de Gabaón (Jos 10) y de Merón (c. 11), el Dta hace un balance provisional de la conquista.

Jue 2, 11 ss. Presenta el esquema teológico que presidirá la historia de los jueces.

2 Re 17, 7 ss. Lecciones que se derivan de la caída de Samaria.

Toda esta serie de discursos y reflexiones, redactados por el propio Dta, constituyen el esqueleto de toda la obra. No se trata de adiciones más o menos superficiales insertadas aquí y allá, sino de un armazón en el que se ensambla y encuentra cohesión toda la gran síntesis histórica.

Los discursos y reflexiones que acabamos de enumerar siguen la marcha de la historia de Israel durante esos casi setecientos años, y señalan sus etapas y períodos más importantes:

a) Etapa de la conquista o período de Josué.

b) Período de los jueces.

c) Establecimiento de la monarquía (= David y Salomón). Señala un corto período de gracia y esperanza.

d) De Salomón al exilio. Es la pendiente hacia la gran catástrofe, si bien aparecen, de vez en cuando, elementos que la retardan (v. gr. las reformas de Ezequías y Josías).

EL DEUTERONOMIO

Según la hipótesis de M. Noth, que ha encontrado amplio eco en la ciencia bíblica moderna, en su origen el Dt formaba parte de la HDta: venía a ser en ella una especie de introducción. Fue después del destierro cuando el Dt fue arrancado de la HDta, para ser agregado a los otros cuatro libros del actual Pentateuco. Este desplazamiento del Dt se debió, sin duda, al deseo de colocar todo lo referente a Moisés en un solo bloque.

Cuando el Dta compuso su voluminosa obra, el Dt ya existía. Es decir, fue una de las fuentes, la más extensa e importante, que el Dta tuvo a su disposición. Pero no era un Dt como el actual, de 34 capítulos, sino una edición anterior más reducida, correspondiente, fundamentalmente, a los cc. 5-28. Al colocar el Dt a la cabeza de su Historia, el autor del Dta lo prologó con Dt 1-3, a los que posteriormente se añadió Dt 4. Estos cuatro capítulos (=Dt 1-4) representan el preámbulo o proemio de toda la síntesis Dta. Con el fin de hacer la unión entre el Dt y el libro de Josué, el Dta compuso también Dt 29-34, para lo que se sirvió de fuentes preexistentes.

En cuanto a Dt 5-28, la ciencia moderna es bastante unánime en afirmar que corresponde al "Libro de la Ley" o "Documento de la Alianza", que fue hallado en el templo de Jerusalén en el año 621 (2 Re 22-23). Si quisiéramos continuar preguntando por la historia del Dt más allá del 621, hasta llegar a su forma más original, entraríamos en un campo apasionante, pero complejo e hipótetico, que nos llevaría

demasiado lejos. Lo único que sí quiero subrayar es que cuando hace su primera aparición en el año 621, el Dt es un "Documento de Alianza" (2 Re 22-23), y que nuestras simpatías están en favor de la hipótesis que considera el Dt relacionado con el culto y con la Alianza desde el primer momento. Por este tiempo (año 672) debía existir en Jerusalén una copia del tratado hecho por Asarjadon con nueve reyes vasallos, entre los que se contaba, probablemente, el de Judá. Es muy posible que el formulario de estos tratados del antiguo Medio Oriente haya dejado sentir también su influencia sobre el Dt. De hecho, existen afinidades significativas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a algunos puntos de fondo.

Respecto de la forma, ya hacía tiempo que G. von Rad (1938) había llamado la atención sobre la estructura federal del Dt:

Prólogo histórico: Dt 5-11.
Cláusulas de la Alianza: cc. 12-26.
Conclusión de la Alianza: 26, 16-19.
Bendiciones-maldiciones: cc. (27)-28.

1. PUNTO FOCAL DE LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

La caída y destrucción de Jerusalén en el año 587, con la consiguiente deportación de la mejor parte del pueblo, supuso para Israel un rudo golpe, con repercusiones no sólo políticas, sociales y económicas, sino, sobre todo, religiosas. La destrucción de Jerusalén y el destierro herían profundamente la conciencia israelita y planteaban un problema de fe. ¿No había comprometido Dios su palabra en favor de la permanencia eterna de la dinastía davídica? ¿No había refrendado con juramento la promesa de la tierra? ¿No era Jerusalén ciudad santa e inviolable, elegida por Yavé para hacer habitar en ella su Nombre? Los hechos parecían desmentir todas estas promesas, y la decepción y el escepticismo asaltaban violentamente la fe israelita. En medio de la prueba el pueblo se veía tentado a proferir palabras de acusación y de protesta contra Dios, que parecía faltar a su fidelidad.

La HDta ha sido escrita para explicar el sentido de la catástrofe del 587 y para salir al encuentro de todos esos interrogantes que se planteaban en la conciencia del pueblo. El autor Dta podía haber formulado su respuesta en términos abstractos en forma de disquisición filosófica. Pero ha preferido recurrir a la historia. El recurso al pasado como clave para explicar el presente y el porvenir era una técnica oratoria ensayada ya por los profetas y empleada con gran perfección literaria, especialmente por Oseas, Isaías y Jeremías.

Puesto que se trataba de explicar fundamentalmente el por qué el pueblo se veía arrojado de la tierra que Yavé le había otorgado en cumplimiento de la promesa, el Dta se remonta en su examen histórico hasta las vísperas de la entrada en Canaán, para ver en qué condiciones Dios había dado a su pueblo la tierra. El resultado será el siguiente: Yavé otorgó a Israel la tierra no en términos absolutos, sino bajo la condición de guardar fidelidad a las cláusulas de la Alianza. Ese es, precisamente, el sentido que tiene el Dt al comienzo de la HDta. El autor ha colocado ahí ese Código de leyes para que sirva como piedra de toque en el análisis a que va a someter la historia de Israel. Viene a ser como la Carta Magna que determina y enjuicia de antemano toda la historia subsiguiente. El Dt se expresa aproximadamente en estos términos: *He ahí la Ley que Yavé os da. Si la cumplís poseeréis la tierra y nadie os podrá arrojar de ella. Pero si la violáis, seréis expulsados y conducidos al destierro.*

El balance final del examen histórico llevado a cabo por el Dta se inclinará en contra de Israel. Con pocas excepciones, la historia que va de la conquista al destierro es una secuencia de claudicaciones. El destierro es, por tanto, la conclusión lógica de las premisas puestas por el pueblo de Israel. Israel no puede acusar a Dios de injusticia y falta de fidelidad. Han sido sus propios pecados los que lo han conducido a este fatal desenlace. En el fondo, la HDta es un canto a la Justicia divina. Es un reconocimiento y una justificación de las palabras del salmo *Miserere*: "Dios es justo cuando habla y sin reproche cuando juzga" (Sal 51, 6).

La catástrofe del 587 es, pues, el punto focal de toda la HDta. Desde aquí se coloca el autor a la hora de componerla y aquí se debe colocar el lector si quiere enmarcar e interpretar todas sus partes en su justa medida y perspectiva.

2. PRINCIPIOS TEOLOGICOS DEL DEUTERONOMIO

El Dt está hondamente preocupado por el problema de la unidad. *Un Dios, un santuario, un pueblo*: he ahí tres tesis básicas de la teología deuteronómica. Si a estas tres tesis añadimos el *tema de la tierra*, habremos enumerado los grandes principios teológicos del Deuteronomio.

Un Dios

La unicidad de Yavé es un principio básico que determina toda la vida cultual y religiosa de Israel. Yavé no puede ser confundido ni equiparado con otras divinidades. El israelita se debe enteramente a Yavé y bajo ningún pretexto puede compartir su corazón con otros Dioses:

> "*Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es* un solo *Señor; y tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza*" (6, 4-5).

Estas palabras resumen el sentido de la vida cultual e incluso de toda la vida de Israel. Yavé no puede ser identificado con ningún otro dios. Yavé es el único Dios. En el reconocimiento de esta unicidad radicaba la esencia de la vida religiosa de Israel.

Una prueba de la radicalidad y urgencia de la fe del Dt en la unicidad de Dios puede verse en la intransigencia que profesa hacia las demás religiones, hasta el punto de exigir la exterminación de los pueblos paganos para evitar de raíz toda contaminación: espec. 7, 1-6. 16. 25-26; 12, 29-31.

Las constantes y duras acusaciones del Dt contra la idolatría subrayan, asimismo, si bien de manera indirecta, el dogma de la unicidad de Dios (véanse especialmente 6, 14; 8, 19-20; 13, 1 ss.).

Un santuario

La centralización del culto en Jerusalén y el reconocimiento del templo de Jerusalén como único santuario legítimo en todo el territorio de Israel es una ley nueva, introducida por el Dt:

> "*Sólo frecuentaréis el lugar elegido por Yavé vuestro Dios, de entre todas las tribus, para poner allí la morada de su Nombre. Allí llevaréis vuestros holocaustos y vuestros sacrificios, vuestros diezmos y las ofrendas reservadas de vuestras manos...*" (12, 5-6).

Indudablemente, uno de los fines que pretendía la ley de la unicidad de santuario era salvaguardar la unicidad de Dios. Los santuarios de provincias debían estar bastante contaminados por los cultos paganos cananeos, y eran una puerta abierta al politeísmo.

En contraste con la unicidad de santuario introducida por el Dt, véase el Código de la Alianza: Ex 20, 24-26. De hecho, hasta la reforma llevada a cabo por Josías existían pluralidad de santuarios.

Un pueblo

Desde sus primeras palabras el Dt tiene presente a "todo Israel". Es decir, considera al pueblo de Israel

como una unidad y una totalidad. El hecho de estar redactado después de la experiencia de dos siglos largos de división y cisma hace pensar que el autor insiste intencionadamente en este tema de la unidad del pueblo. Israel no sólo es un pueblo, sino que es, además, una nación, con su patria y sus instituciones religiosas, sociales y políticas (véanse especialmente los cc. 17-18).

Pero Israel no es como los demás pueblos, sino que forma categoría aparte, es un pueblo *santo*:

> "*Porque tú eres un pueblo santo para Yavé, tu Dios. El te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra*" (7, 6; *cf.* 4, 20; 14, 2; 26, 18-19).

"Santo" no se refiere tanto a la vida ética de Israel cuanto al hecho de ser un pueblo *consagrado* a Yavé, en virtud de las relaciones especiales que le unen con El.

La Alianza de Horeb (= *Sinaí*)

La existencia de Israel como pueblo santo tiene su base y su punto de arranque en la alianza de Horeb. El tema de la alianza es básico en el Dt. Más arriba vimos que el Dt presenta la forma de una alianza. La definición que mejor le cuadra al Dt es "Documento de la Alianza". Si bien ha sido promulgado en los Llanos de Moab, el Dt es considerado por el autor como una prolongación de la alianza de Horeb: 5, 1-2. Las estipulaciones fundamentales de la alianza de Horeb son las Diez palabras (= el Decálogo). El Código Deuteronómico es una ampliación y un ulterior desarrollo del Decálogo y del Código de la alianza (Ex 20-23).

Frente a las alianzas patriarcal y davídica, que eran unilaterales y graciosas, la alianza de Horeb era

bilateral y onerosa. Yavé se compromete a ser el Dios de Israel, con toda la asistencia y protección que este compromiso llevaba consigo, pero Israel se compromete a ser el pueblo de Yavé también con todas las obligaciones que este compromiso importaba. Estas obligaciones son las cláusulas de la alianza y están recogidas en el Código Deuteronómico (Dt 12-26). La asistencia salvífica de Yavé en favor de Israel estaba condicionada al cumplimiento de las cláusulas de la alianza por parte del pueblo. Este es el sentido de las letanías de bendiciones y maldiciones que forman el epílogo del Código Deuteronómico (Dt 27-28). Este carácter condicional de la alianza está presentado por el Dt en términos dramáticos:

> *"Mira, yo pongo hoy ante ti, vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yavé tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yavé tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, sus preceptos y sus normas, vivirás y te multiplicarás; Yavé, tu Dios, te bendecirá en la tierra que vas a entrar a poseer. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar y te postras ante otros dioses y les das culto, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo en cuya posesión vas a entrar al pasar el Jordán..."* (30, 15-18; *cf.* 11, 26 ss.)

La tierra

En el Dt está fuertemente acentuada la primacía de la gracia. Israel ha sido elegido entre todos los pueblos como pueblo peculiar de Dios no por ser el más numeroso ni por ser el mejor, sino por pura gracia y amor de Dios (Dt 7, 6 ss.; 14,2). El Dt subraya la bondad y los dones de Dios en favor de su pueblo con el fin de provocar en éste el reconocimiento y la corres-

pondencia que se deben manifestar en el cumplimiento de la Ley.

Según el Dt, entre los dones otorgados por Dios a Israel ocupa lugar especial el *don de la tierra:*

> "*No digas en tu corazón cuando Yavé, tu Dios, los arroje de delante de ti: Por mis méritos me ha hecho Yavé entrar en posesión de este país ,siendo así que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yavé ante ti en provecho tuyo. No por tus méritos ni por la rectitud de tu corazón vas a tomar posesión de su país, sino que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yavé tu Dios ante ti; y también por cumplir la palabra que juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Has de saber, pues, que Yavé, tu Dios, no te da en posesión esta espléndida tierra por tus méritos; porque eres un pueblo de dura cerviz*" (9, 4-5; *cf.* 7, 1-2; 8, 17-18; 26, 3. 10).

En los sermones y discursos parenéticos del Dt, el don de la tierra entra como uno de los motivos más frecuentes: 4, 40; 5, 16; 7, 13; 11, 9. 21; 21, 1. 23; 25, 15; 26, 10. 15; 28, 11. 63; 30, 18. 20; 31, 13. 20; 32, 47.

Dado que la tierra es un don de Yavé, y Yavé es el Dios de la Alianza con sus leyes, de ahí que el Dt establece estrecha relación entre la tierra y el comportamiento moral del pueblo, entre la tierra y la Ley. Ley y tierra son para el Dt un binomio inseparable: quien pierde la una pierde la otra. La amenaza de perder la tierra y sus frutos constituye el castigo primordial en el caso que Israel no se muestre fiel a las cláusulas de la Alianza:

> "*Cuando hayáis engendrado hijos y nietos y hayáis envejecido en el país, si prevaricáis y hacéis alguna escultura de cualquier representación, si hacéis lo que desagrada a Yavé, tu Dios, hasta*

irritarle, aquel día, pongo por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra, desapareceréis rápidamente de esta tierra en cuya posesión vais a entrar al pasar el Jordán. No seguiréis en ella muchos días, porque seréis completamente destruidos" (4, 25-26; *cf.* 8, 19-20; 28, 21. 24. 33. 36. 42. 51. 64 *ss.*).

3. EXAMEN DE LA HISTORIA A LA LUZ DE LOS PRINCIPIOS TEOLOGICOS DEL DEUTERONOMIO

Con su doctrina sobre Dios, la elección, la alianza, la Ley, la tierra, el santuario y demás instituciones religiosas y civiles, el Dt pone las bases constitucionales del pueblo elegido y avanza los principios que habrán de informar su vida.

El autor Dta ya tiene, por tanto, en su mano la norma o criterio que le habrá de servir para enjuiciar la historia.

a) *La conquista (= Josué)*

El mismo autor Dta ha hecho el comentario teológico sobre la conquista en varios pasajes redaccionales propios suyos, especialmente en los dos discursos que van al comienzo (Jos 1) y al final (Jos 23) del libro de Josué. Según el Dta, el proceso de la conquista es una demostración práctica de la dialéctica de la Alianza, según la cual, cuando el pueblo es fiel a la Ley, es decir, a las cláusulas de la alianza, entonces Yavé se muestra propicio e interviene en favor de Israel; en cambio, si el pueblo es infiel a su compromiso con Yavé, el elemento punitivo de la Alianza hace su aparición y la conquista no avanza.

Si se exceptúa el incidente de Acán (Jos 7-8), el comportamiento de las tribus israelitas bajo el caudi-

llaje de Josué fue irreprochable. La generación de Josué fue una generación ejemplar (Jue 2, 10). De ahí que la conquista ha sido una carrera triunfal: las aguas del Jordán se detienen para que pase Israel; las murallas de Jericó se derrumban a toque de trompeta; la batalla de Gabaón abre a Josué las puertas del sur del país, y la de Merón supone la ocupación de toda la parte septentrional. Con razón ha sido calificada la conquista de operación relámpago, que, mediante dos batallas, una al sur y otra en el norte, puso en manos de Josué toda la tierra.

Un estudio histórico-crítico del propio libro de Josué y, sobre todo, el testimonio de Jue 1 y 1-2 Sam demuestran que en la realidad la conquista fue lenta y laboriosa. Pero el autor Dta no era un historiador de profesión, preocupado por el estudio crítico de sus fuentes, ni era su propósito reproducir lo más objetivamente posible el pasado. El Dta era, ante todo, un teólogo, y su versión de la conquista es teológica y profética, al servicio de una tesis bien concreta que el propio autor enuncia en términos cuasi técnicos:

> *"Yavé dio a los israelitas toda la tierra que había prometido con juramento dar a sus padres. La ocuparon y se establecieron en ella. Yavé les concedió paz en todos sus confines, tal como había jurado a sus padres, y ninguno de sus enemigos pudo hacerles frente. Yavé entregó a todos sus enemigos en sus manos. No falló una sola de todas las espléndidas promesas que Yavé había hecho a la casa de Israel. Todas se cumplieron"* (*Jos* 21, 43-45; *cf.* 23, 14).

A primera vista, el libro de Josué parece un canto épico al sucesor de Moisés, y en buena parte así es. Sin embargo, el acento no recae tanto sobre Josué cuanto sobre Yavé. Yavé es el protagonista principal, que ha llevado a cabo la conquista, cumpliendo así su

palabra. La doctrina de la gracia, tan fuertemente acentuada por el Dt, sobre todo en relación con el don de la tierra, encuentra en el libro de Josué su mejor confirmación.

b) *Los jueces*

Lo mismo que ocurría con la conquista, también la etapa de los jueces está perfectamente delimitada por dos perícopas redaccionales propias del Dta: la primera, de carácter narrativo, sirve de introducción (2, 6-3, 6); la segunda, en forma de discurso, hace la transición entre los jueces y la monarquía (1 Sam 12).

El período de los jueces es enjuiciado peyorativamente desde el principio: "También aquella generación (la de Josué) fue a reunirse con sus padres, y les sucedió otra generación (la de los jueces) que no conocía a Yavé ni lo que había hecho por Israel" (Jue 2, 10).

Jue 2, 6-3, 6 es una introducción doctrinal compuesta por el Dta para hacer la transición entre Josué y los jueces (comp. Jos 24, 28-31 con Jue 2, 6-9), y en ella nos da explícitamente la interpretación teológica del período de los jueces. Presenta una tesis en cuatro términos o tiempos que luego tratará de demostrar con cada uno de los seis jueces mayores. En esquema, la tesis es la siguiente:

a) Los hijos de Israel hacen lo que es malo a los ojos de Yavé. Los hijos de Israel abandonan a Yavé y sirven a los Baales y Astartes (véanse 2, 11; 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 6; 2, 11. 13; 3, 7; 10, 6).

b) A causa de ello, Dios los entrega en manos de los enemigos X (véanse 2, 14; 3, 8; 4, 2; 6, 1; 10, 7).

c) Entonces los hijos de Israel claman y se convierten a Yavé (3, 9. 15; 4, 3; 6, 6; 10, 10).

d) Y Yavé les envía jueces o libertadores (2, 16; 3, 9. 15).

Al final de cada juez se dice que "el enemigo fue humillado bajo la mano de los hijos de Israel" (3, 30; 4, 23; 8, 28), o que "el país gozó de descanso X años" (3, 11. 30;5, 3; 8, 28). Estos años son casi siempre cuarenta; pueden ser también veinte y ochenta, submúltiplo y múltiplo de 40.

Este esquema tetramembre de *pecado-castigo-penitencia-liberación* se repite de manera más o menos explícita en cada uno de los seis jueces mayores: Otoniel, Aod, Débora-Barac, Gedeón, Jefté, Sansón. En la introducción a Jefté el Dta vuelve a reproducir de manera expresa y extensa su tesis (10, 6-16).

En los relatos de la conquista de la tierra del libro de Josué se adivinaba ya una cierta disonancia y desacoplamiento entre las tradiciones antiguas y el esquema teológico superpuesto por el Dta. Pero este desacoplamiento y disonancia están todavía mucho más acentuados en el libro de los Jueces. Aquí se distinguen claramente los dos niveles. Por una parte, están *los relatos antiguos* en torno a cada uno de los jueces. Son relatos concretos, referentes a héroes particulares, que protagonizan los más variados episodios y gestas, en el ámbito de un clan, de una tribu o grupo de tribus. Todo es aquí particular y concreto, variado y episódico. Por otra parte, está el *esquema deuteronomista*, que ha estructurado los relatos antiguos en forma de secuencia histórica uniforme y rígida. Aquí todo es igual, monótono y sometido a un proceso cíclico que se repite con una regularidad férrea. Además, el Dta ha elevado los relatos particulares anteriores a categoría universal: ya no son héroes particulares, clanes, tribus, sino "todo Israel".

El Dta se halla enfrentado con un problema de alcance nacional, y entonces en su examen de la historia tiende a generalizar y universalizar. Desde el

primer versículo del Dt tiene presente a "todo Israel". Según la versión deuteronomista, la conquista de la tierra se ha llevado a cabo también por "todo Israel", a pesar de lo que dice Jue 1. Aquí, en Jueces, partiendo de unos relatos particulares e inconexos, ha construido una etapa más de la historia de todo Israel bien compacta y delimitada.

En el libro y período de los jueces encontramos verificados de nuevo los principios teológicos del Dt, especialmente la dialéctica de la Alianza: cuando Israel es fiel, Dios le envía libertadores y tiene tiempos de paz; cuando abandona a Yavé para servir a los Baales, las maldiciones previstas por el Código Deuteronómico caen sobre el pueblo.

La secuencia *pecado-castigo-penitencia-liberación,* repetida de manera tan uniforme y constante, subraya algunas otras verdades teológicas. Por ejemplo, la debilidad y fragilidad del pueblo, especialmente en lo relativo a los cultos paganos; la amenaza que pesa sobre Israel a causa de sus constantes claudicaciones; la inagotable paciencia de Dios, que se manifiesta en la siempre repetida aparición de nuevos libertadores.

La idea de la gracia y providencia divinas, manifestadas en las liberaciones y salvaciones llevadas a cabo por Yavé a través de los jueces ya estaban presentes de alguna manera en los antiguos relatos que el Dta tuvo a su disposición. En algunos casos están incluso fuertemente acentuadas: Yavé sembró el pánico en el ejército de Sisara (Jue 4, 15). Yavé es quien toma la iniciativa en la campaña de Débora (Jue 5, 23). Gedeón diezma el ejército para que se vea que la fuerza viene de Dios y no de los efectivos humanos (Jue 7, 1 ss.).

c) *La monarquía (= Samuel-Reyes)*

1) *De la federación de tribus a la monarquía*

Durante mucho tiempo después de la entrada en Palestina, Israel estuvo organizado en forma de una

Confederación de doce tribus. La Biblia conoce otras confederaciones similares: doce tribus ismaelitas (Gen 25, 13-16); doce tribus arameas (Gen 22, 20-24); doce tribus edomitas (36, 10-14);seis tribus hurritas (36, 20-28); seis tribus de Lía (29, 31 ss.). M. Noth ha llamado la atención sobre el paralelismo existente entre estas confederaciones semitas y las anficcionías griegas y romanas.

La organización federal reposaba casi exclusivamente en vínculos de orden religioso. En todos los demás aspectos de la vida, cada tribu proveía individualmente sus necesidades. En Israel el arca de la alianza constituía el centro de gravedad de la confederación tribal. En un comienzo el arca debió estar en Siquem, donde tuvo lugar la gran concentración de tribus bajo la dirección de Josué y la conclusión de una importantísima alianza (Jos 24; cf. Dt 11, 29 ss.; 27, 1-26, y Jos 8, 30-35). El arca pasó luego a Betel (Juc 20, 18. 26; 21, 2), y, finalmente, a Silo (1 Sam 3, 3; cf. Jer 7, 14), hasta que cayó en manos de los filisteos.

Esta conciencia de solidaridad tribal se avivaba cada año mediante la renovación de la alianza. Con motivo de esta renovación, los miembros de la confederación se reunían en el santuario del arca y, en voz alta y en términos cultuales, repetían las sucesivas intervenciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo a lo largo de la historia.

En virtud de esta alianza, las doce tribus se consideraban unidas y llevaban un mismo nombre, *Israel,* reconocían un mismo Dios, *Yavé,* y celebraban las fiestas en el mismo santuario donde estaba el arca, que simbolizaba la presencia de Dios en medio del pueblo. Tenían un *estatuto común* (Jos 24, 25) y, a veces, se reunían para condenar en virtud de este es tatuto las transgresiones o, según dice el libro de los Jueces, las "infamias" y las cosas que "no se deben hacer en Israel" (19, 30; 20, 6. 10; cf. 2 Sam 13, 12).

La confederación de tribus no tenía un órgano gubernamental con jurisdicción sobre todas ellas, con verdadera eficacia política. Formaban un mismo pueblo, participaban del mismo culto, pero no tenían un jefe común en el que residiera la autoridad suprema. Esta magistratura suprema estaba en manos de Yavé, que era el verdadero rey de Israel. Yavé suscitaba en los momentos de emergencia hombres carismáticos (Jue 3, 9. 15; 4, 7; 6, 14; 13,5), sobre los que venía el "espíritu" (3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19) y libertaban al pueblo del peligro del momento: eran los llamados jueces de Israel.

Llama la atención esta supervivencia del régimen federal en Israel durante tanto tiempo, siendo así que ya todos sus vecinos habían adoptado el sistema monárquico. Los cananeos estaban organizados en forma de ciudades-estados o pequeñas monarquías. El libro de Josué (12, 9-24) da una lista de 31 reyes cananeos. La misma organización monárquica presentaba los principados filisteos, Edom, Moad, Ammón y los grupos arameos de la Transjordania septentrional también formaban pequeños reinos. Los grandes im perios medioorientales de Egipto, Asiria y Babilonia eran, asimismo, regímenes monárquicos.

¿A qué se debía que solamente Israel siguiera aferrado a su régimen federal? Algo debía de haber que obstaculizaba el paso a la monarquía. Gedeón lo pone bien de relieve en la respuesta que da a las gentes que querían aclamarlo rey: "No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. *Yavé será vuestro Rey*" (Jue 8, 22-23). Estas palabras de Gedeón reflejan la actitud de las tribus frente a la monarquía y nos dan la razón de por qué tardó tanto tiempo en cristalizar la monarquía, al tiempo que explican la oposición que encontró siempre en algunos ambientes.

Pero, finalmente, llevados del deseo de tener un rey "como las demás naciones" (1 Sam 8, 5) y, sobre

todo, presionados por el peligro filisteo, que amenazaba seriamente la existencia misma de Israel (1 Sam 4, 1-7; 2 Sam 6, 1-19; etc.), los israelitas se vieron obligados a dar paso al rey. En esta atmósfera subió al trono Saúl. Saúl, mitad juez y mitad rey, hace la transición entre la teocracia carismática y la monarquía. Lo mismo que los jueces, Saúl es un libertador *elegido por Dios* (1 Sam 9, 16; 10, 1), sobre el que viene el *espíritu de Yavé* (1 Sam 16, 6. 10; 11, 6). Pero, por primera vez en la historia de Israel, a la elección divina sigue el *reconocimiento por parte del pueblo* (1 Sam 11, 5); *el jefe carismático* (= *el juez*) *se había convertido en el rey.*

La de Saúl era una monarquía en embrión. Se trataba de un ensayo muy incipiente y elemental. No se llegó a la unificación de las tribus, ni existió un gobierno central, con sus correspondientes órganos e instituciones. Todo esto estaba reservado a David.

La instauración de la monarquía constituía una profunda innovación. Israel se había convertido en estado, con sus correspondientes organismos e instituciones, y esto abría la puerta a la tan temida emancipación y autonomía frente a Yavé. Ya no era Yavé quien suscitaba directamente los caudillos de Israel y el que dirigía por sí mismo la marcha de los acontecimientos, sino que entre Yavé y su pueblo se interponía la persona del rey. Es cierto que el rey era representante y vicario de Dios, pero un vicario deficiente, capaz de extraviar el corazón del pueblo.

Además, la monarquía traía consigo una serie de instituciones y toda una ideología real muy inspirada en los pueblos paganos vecinos que podían deformar y desnaturalizar la fe yavista. La influencia extranjera se veía favorecida por la corriente humanista y la política de asimilación iniciada por David.

Ante el hecho de la monarquía se divide la opinión del pueblo en dos corrientes contrarias.

Corriente favorable

Movida fundamentalmente por razones de orden práctico, una buena parte del pueblo, sobre todo de las clases dirigentes, recibieron favorablemente la monarquía. La corriente pro-monárquica encuentra expresión:

— En la llamada tradición favorable a la institución de la monarquía, que se halla recogida en 1 Sam 9, 1-10. 16; 11, 1-11. 15.
— En toda una serie de pasajes que glorifican a David y su dinastía,los cuales tienen como punto de partida la profecía de Natán (2 Sam 7, 8-16).
— En los llamados Salmos reales: 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132.
— En los textos proféticos que se alinean en la corriente del mesianismo real: Is 7, 14; 9, 5-6; 11, 1-5; Jer 23, 5; Miq 5, 1.

Corriente contraria a la monarquía y sus instituciones

En muchos ambientes la monarquía encontró fuerte oposición y fue recibida con muchas reservas. El tiempo y la experiencia monárquica no hicieron más que agravar la situación en este sentido. He aquí algunos testimonios antimonárquicos:

— El apólogo de Jotam (Jue 9, 7-15) constituye la crítica más irónica y mordaz que jamás se haya escrito, no sólo contra la monarquía, sino contra la autoridad en general. Aquí, en concreto, tiene presente la monarquía. La figura de la zarza, estéril y asocial, que se presta a cubrir a los demás árboles con una sombra que no puede dar, es realmente grotesca y arrogante.

Los árboles frutales, es decir, los árboles frondosos y buenos, renuncian a la realeza y prefieren continuar beneficiando a los demás cumpliendo su propia misión.

— El profeta Oseas se pronuncia abiertamente contra los reyes e incluso contra la monarquía (7, 3-7; 8, 4. 10; 10, 15; 13, 9-11).

— Ezequiel tiene duras invectivas contra el rey (34, 1-10; 43, 7-9). En su programa para la futura restauración de Israel concede al "príncipe" (evita el nombre de "rey") un papel bastante borroso (45, 7-8. 17. 22-23).

— 2 Sam 24 es una crítica contra la racionalización del poder militar que trajo consigo la monarquía.

— 2 Sam 7, 4-8 deja traslucir la oposición de algunos ambientes contra la construcción del templo.

— El movimiento de los nazareos y de los recabitas (Jer 35) representa una reacción contra las innovaciones traídas por la sedentarización y por la monarquía.

— El movimiento profético ha nacido, en buena parte, para neutralizar y corregir desviaciones introducidas por o con ocasión de la monarquía. Por ejemplo: la cananeización de la fe y y culto yavista (= motivo *religioso*); el desequilibrio socioeconómico (= motivo *social*); la secularización de la fe. Se pone la confianza en los efectivos humanos y en la política de alianzas, y no en la fe en Yavé (= motivo *político*). Todas estas lacras habían tenido, en parte, su origen y se veían agravadas por la monarquía. Los profetas se vieron obligados a enfrentarse constantemente con los reyes por este motivo, si bien ello no significa una condenación radical del sistema monárquico mismo.

2) *Juicio del Dta sobre la monarquía*

a) *Juicio global sobre la monarquía*

El Dta ha emitido un juicio global sobre la monarquía en el discurso que pone en boca de Samuel en *1 Sam 12*. Este discurso se corresponde con la perícopa deuteronomista que encabeza el período de los jueces en Jue 2, 6-3, 6. Al colocar su reflexión teológica de Jue 2, 6-3, 6 inmediatamente antes del primer juez (Otoniel) y el discurso de Samuel (1 Sam 12) inmediatamente después del último juez (Samuel), el Dta ha delimitado perfectamente el período de los jueces.

El discurso de Samuel está calcado en el esquema de la alianza. El nudo de la cuestión (vv. 12-15) está precedido por un *prólogo histórico* (vv. 6-11) en el que evoca las siguientes intervenciones salvíficas: el éxodo (dos veces), la donación de la tierra, y los jueces. En esta evocación histórica el Dta sigue su predilecto esquema en cuatro tiempos del libro de los Jueces: "olvidaron a Yavé", "los entregó en manos de extranjeros", "clamaron a Yavé", "los libró de sus enemigos".

La historia de Israel, especialmente el período de los jueces, aparece ante los ojos del Dta en una doble perspectiva: como una manifestación de la misericordia divina, que periódicamente envía libertadores a su pueblo que le permitan vivir en paz; y como un creciente alejamiento del pueblo, que quiere emanciparse de Dios para seguir a otros dioses o, quizá mejor, para seguir su propio camino.

En este contexto se encuadra el deseo del pueblo por tener un rey (v. 12). Ante el peligro de los ammonitas, lo lógico parecía invocar de nuevo a Yavé para que El enviara un nuevo libertador. Pero ¡no!; aquí se rompe el ritmo anterior de la historia y el pueblo pide un rey. Dentro de esta perspectiva, la petición de un rey se presenta como una verdadera apostasía

del pueblo, que parece prescindir de Dios, para buscar la salvación por sus propios medios.

La misericordia de Dios condesciende aun en este caso con la debilidad de su pueblo, y concede a Israel el rey que pide. La voluntad salvífica de Dios sigue en pie, y está dispuesto a continuar obrando a través de la nueva institución. Solamente es necesario que el pueblo y el rey guarden fidelidad a la Ley. Conviene notar que el Dta insiste, sobre todo, en el primer mandamiento (vv. 14-15. 20-25). Este mandamiento será la piedra de toque para enjuiciar luego cada uno de los reyes.

Comparada con la del tiempo de Josué, la generación del período de los jueces recibe del Dta un juicio peyorativo (Jue 2, 10). Sin embargo, desde el punto de vista institucional, el Dta muestra toda su simpatía en favor de los jueces y su animosidad contra la monarquía. El Dta no veía cómo se podía salvar con la monarquía la auténtica teocracia, que no reconoca más rey que Yavé (Jue 8, 23). En la institución de los jueces, por el contrario, la realeza divina se salvaba, según el Dta, suficientemente, ya que Yavé era el único rey de Israel, si bien, a veces, cuando las circunstancias así lo exigían, suscitaba jueces o libertadores.

El juicio desfavorable del Dta sobre la monarquía se halla confirmado por 1 Sam 8 y 10, 17-27. Si no en su totalidad, estos capítulos se deben, en buena parte, a la redacción deuteronomista. La poca simpatía del Dta hacia la monarquía se descubre ya en las reticencias con que formula la ley sobre el rey en Dt 17, 14-20.

Entre dos centros de gravedad

Toda la historia y la teología del AT gira, fundamentalmente, en torno a dos centros de gravedad:

el Sinaí y Jerusalén, Moisés y David, la alianza del Sinaí y la alianza de David. La alianza del Sinaí, renovada en Siquem, señala el nacimiento del pueblo de Israel. La alianza de David señala el nacimiento del reino o estado de Israel. En la etapa sinaítico-siquemita Israel estaba organizado por tribus unidas en una confederación. En la etapa davídica el pueblo se organiza en régimen monárquico, con la consiguiente centralización del poder y de la administración en manos del rey y de los organismos de la corte de Jerusalén.

Entre los dos polos de atracción o centros de gravedad, el que tiene más solera, más cabida y más importancia es el sinaítico. La revelación del Sinaí pertenece al período canónico por antonomasia, a saber, el período mosaico. De la importancia que este período, y más concretamente la revelación del Sinaí, tenía en la tradición israelita, habla bien claro el hecho de que los autores del AT han retrotraído hasta allá toda la legislación. Todos los grandes cuerpos legales están enmarcados en la alianza del Sinaí.

La alianza de David está también en la lista de intervenciones salvíficas que forman el Credo israelita (Sal 78, 67 ss.; Act 13, 21-22). Pero es una intervención más tardía; cae ya fuera del periodo canónico propiamente dicho.

Ante la tensión existente entre el Sinaí y Jerusalén, entre Moisés y David, el Dta no puede disimular su simpatía por la tradición antigua y su animosidad hacia la monarquía. Sin embargo, el Dta es también consciente de que la monarquía ha sido, al menos, permitida por Dios como institución salvífica, y se ha esforzado por superar la tensión, con el fin de integrar ambos polos en una síntesis homogénea. Este esfuerzo por integrar la tradición mosaica y la davídica se descubre en el Deuteronomio mismo, donde, al hablar de las instituciones básicas del pueblo, incluye la ley o estatuto referente a los reyes (Dt 17, 14-20). El mis-

mo deseo de integración se advierte en el discurso de Salomón de factura deuteronomista: junto a la elección o alianza de David aparecen referencias a la alianza del Sinaí y demás tradiciones mosaicas (véase 1 Re 8, 15-16. 20-21. 53. 56). En la imagen idealizada que el deuteronomista nos ha dejado del rey Josías aparecen claramente integrados Moisés y David:

> "*No hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yavé, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la Ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él*" (2 *Re* 23, 25).

En realidad, la base y el punto de arranque para esta integración entre el Sinaí y Jerusalén la había puesto David mismo con la traslación del arca a la capital del reino. En el arca, depósito de las tablas de la alianza, se hallaban resumidas y personificadas todas las tradiciones de la confederación israelita. Al trasladarla a Jerusalén, la intención de David era, sin duda, la de forzar la fusión entre las tradiciones antiguas y la recién instaurada institución monárquica.

b) *Juicio sobre cada uno de los reyes (= Libro de los Reyes)*

Lo mismo que en Jueces, también aquí se distinguen dos estratos literarios: las historias de cada uno de los reyes, elaboradas generalmente a base de los datos tomados de las crónicas oficiales, y el estrato redaccional, propio del autor Dta.

Para componer las historias de los reyes el Dta ha tenido a su disposición una abundancia de materiales mucho mayor y de más calidad que en el libro de los Jueces. Así lo demuestran sus constantes referencias a los *Anales de los reyes de Judá* y a los *Anales de los reyes de Israel.* Para la historia de Salomón remite al *Libro de los hechos de Salomón* (1 Re 11, 41).

De toda esta abundancia de material que tenía a mano, el Dta hizo una cuidadosa selección, para formar la historia de cada uno de los reyes de Judá e Israel, y luego encuadró cada una de estas historias en un *marco redaccional,* que es el que da unidad y sentido teológico a toda la obra. Este marco redaccional está integrado por una *introducción,* un *juicio* sobre cada rey y una *conclusión.*

Ya a partir de David, Salomón y Jeroboam nos encontramos con frases más o menos constantes sobre la duración de sus reinados, sepultura del rey y nombre del sucesor (1 Re 2, 10-12; 11, 41-43; 14, 19-20), pero es, sobre todo, desde Roboam cuando el formulario se hace más uniforme y estereotipado. Suena así:

Introducción: *Roboam, hijo de Salomón, subió al trono de Judá. Tenía cuarenta y un años cuando empezó a reinar, y reinó diecisiete años en Jerusalén... Su madre se llamaba Noama, ammonita* (1 Re 14, 21-22).

Juicio:

1.ª form.: *Hizo lo malo a los ojos de Yavé.*

2.ª form.: *Hizo lo que es recto a los ojos de Yavé, pero no desaparecieron todos los altos, y el pueblo siguió ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos* (1 Re 15, 11-14; 2 Re 12, 3-4; 15, 3-4. 34-35).

3.ª form.: *Hizo lo que es recto a los ojos de Yavé enteramente, como lo había hecho David, su padre* (solamente de Ezequías y Josías: 2 Re 18, 3; 22, 2).

Conclusión: *El resto de los hechos de Roboam, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Judá?... Durmióse Roboam con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Abiam, su hijo* (1 Re 14, 29-31).

La *introducción* consta, por tanto, de nombre del rey y, a veces, el del padre; duración del reinado, y año del reinado del colega vecino (esto hasta la caída de Samaria). La introducción es susceptible de algunas variaciones, según se trate de los reyes del norte o del sur. Solamente en este último caso se da el nombre de la madre y la edad del rey en el momento de subir al trono.

Respecto del *juicio,* la primera fórmula es aplicada invariablemente a todos los reyes del norte. El reino del norte estaba viciado en su raíz, debido al pecado original de Jeroboám, que estableció el culto cismático en los santuarios de Betel y Dan (1 Re 12, 26-33; cf. 15, 26. 34, etc.). Al pecado de Jeroboam se añadió luego el de Ajab, que introdujo en Israel el culto de Baal influenciado por Jezabel (1 Re 16, 31-32; 22, 53-54; cf. 2 Re 3, 2; 10, 28).

Aplicada a los reyes del sur, la primera fórmula se refiere al culto en los *altos,* es decir, en los santuarios de provincias (1 Re 14, 23; 15, 3; 2 Re 16, 4), o a la adopción de los usos religiosos de la familia de Ajab (2 Re 8, 18. 27), o al culto de divinidades extranjeras (2 Re 21, 2 ss.; 22, 21-22).

La segunda fórmula se aplica a seis reyes del sur (Asa, Josafat, Joás, Amasías, Azarías, Jotam). Es decir, estos reyes son alabados, pero con la restricción del culto cismático de los *altos,* que iba contra la unicidad de santuario.

Solamente Ezequías y Josías, los dos reyes reformadores, reciben alabanza completa, sin ninguna restricción, según la tercera fórmula.

Como puede verse, el Dta juzga los reyes de acuerdo con el ejemplo o paradigma de David, que es presentado por el Dta como dechado de virtud y santidad (1 Re 9, 4; 11, 4. 6. 38; 14, 8; etc.). Solamente en 1 Re 15, 5 alude al crimen de Urías, que, además, no figura en la versión de los LXX. Esto supone ya una idea-

lización de David, la cual llegará a ser total y completa en la Historia del Cronista.

La *conclusión* del formulario remite al libro que se debe consultar, si se quiere una mayor información sobre el rey de turno, y se añaden, además, algunos sobre la muerte y sepultura del mismo, y el nombre del sucesor.

Balance pesimista

La conclusión final a que llega el Dta en su análisis de los reyes es francamente negativa. En el reino del norte son condenados los diecinueve reyes, sin excepción. De los veintitrés reyes del sur son condenados prácticamente todos, menos David, Ezequías y Josías.

A pesar de las periódicas claudicaciones, el período de los jueces se mantenía siempre en un mismo nivel, hecho de caídas y penitencias o conversiones. Además, allí era más bien el pueblo quien prevaricaba precisamente porque no obedecía a sus jueces (Jue 2, 17). En cambio, aquí son los reyes los protagonistas de la defección, y el pueblo parece seguir el mismo camino de perdición por causa de sus jefes. Aquí, en el período de los reyes, la historia sigue una línea descendente. La acción de los profetas y las reformas de Ezequías y Josías sólo consiguen retardar la catástrofe, que se presiente inminente e inevitable.

El criterio seguido por el Dta a la hora de enjuiciar a los reyes ha sido tomado del Deuteronomio. El dogma de la unicidad de Dios y la ley del único santuario han sido los dos grandes principios que el Dta ha tenido presentes en su examen histórico.

c) *Discursos, profecías, reflexiones y retoques redaccionales deuteronomistas*

Además del juicio que acompaña a cada rey, el Dta ha distribuido a lo largo del libro de los Reyes

discursos, profecías, reflexiones y retoques redaccionales que ponen de relieve la dimensión teológica de los acontecimientos y de la historia. Entre los principales se cuentan los siguientes:

Tres discursos de Salomón (1 Re 8). Forma y fondo son deuteronomistas. El primero constituye una especie de exordio o proemio (vv. 15-21); el segundo está redactado en forma de oración (vv. 23-53), y el tercero es una bendición (vv. 56-61). Ya sabemos que el Dta aprovecha los momentos claves de la historia para introducir sus comentarios teológicos. La dedicación del templo es una fecha cardinal en la historia Dta (cf. 1 Re 6, 1; véase la nota de la BJ). En el trasfondo de los tres discursos se descubren circunstancias y sentimientos del tiempo del exilio.

Discurso de Yavé (1 Re 9, 3-9). Es uno de los comentarios teológicos más claros de cuño Dta. Al tiempo que se recuerdan las promesas y fidelidad divinas, se explican apologéticamente las razones de la catástrofe del 587.

Discurso de Yavé y profecía de Ajías de Silo (11, 11-13 y 11, 31-39). La mayor parte del c. 11 es de la mano Dta. Una vez más, la concepción Dta de la alianza encuentra su verificación en la división del reino, atribuida a la infidelidad de Salomón a la Ley.

Profecía de Ajías de Silo (1 Re 14, 7-16). De nuevo vierte el Dta su teología por boca de Ajías profeta. La infidelidad de Jeroboam tendrá como resultado la destrucción no sólo de la dinastía del propio Jeroboam, sino de todo el reino del norte.

Reflexión teológica (2 Re 17, 7-23). La caída de Samaria le da ocasión al Dta para hacer un amplio comentario. Para acentuar más la infidelidad de Israel, el autor evoca el recuerdo del éxodo, la gran intervención de Yavé en favor de su pueblo (v. 7; cf. Ex 20, 2).

Profecías sobre el destierro (2 Re 20, 16-19; 21, 11-15; 22, 15-20; 23, 26-27). El Dta interpreta el hecho y las razones del destierro en forma de profecías.

3. *Una historia teológica.*

El carácter teológico de la HDta está, si cabe, más subrayado aquí en 1-2 Re que en los libros anteriores. Este hecho se pone de relieve por la selección misma del material. Reinados tan importantes como los de Omri y Jeroboam II, que marcan el momento de mayor esplendor del reino del norte, son reducidos por el autor Dta a las frases escuetas del formulario habitual. En cambio, a los acontecimientos religiosos se les concede una extensión desmedida; por ejemplo, todo lo referente al templo; al cisma del reino del norte; a las historias de Elías y Eliseo, que encarnan la lucha contra el pecado de Ajab y el culto de Baal; a la desaparición del culto de Baal en Judá con la muerte de Atalía, y a las reparaciones llevadas a cabo en el templo por Joás (2 Re 11-12); a las reformas de Ezequías y Josías. En pocas palabras, el Dta no es un historiador, preocupado por reconstruir el pasado, sino un teólogo, que centra su atención en el aspecto religioso, sin prestarle interés a los argumentos de carácter profano.

La historia de la monarquía y de los reyes es primordialmente una teología. El autor está interesado en demostrar que el trágico final de los dos reinos es la consecuencia lógica de una serie progresiva de infidelidades a las cláusulas de la Alianza, especialmente al primer mandamiento y a la ley del único santuario.

El Dta ha subrayado el mensaje teológico de la historia mediante discursos, reflexiones, profecías y retoques redaccionales que constituyen una auténtica interpretación o comentario teológico de la historia.

4. LLAMAMIENTO A LA CONVERSION

Según M. Noth, la HDta estaría vuelta exclusivamente hacia el *pasado*. El autor habría querido demostrar únicamente que la catástrofe del 587 era la conclusión lógica de las premisas puestas, de una parte, por el libro del Deuteronomio, y, de otra, por la historia de Israel. La HDta se limitaría, por tanto, a constatar el final de Israel como pueblo independiente y a explicar las razones teológicas de este hecho. En esta hipótesis la HDta se mantendría en una línea puramente negativa, sin alusión alguna a esperanzas positivas abiertas al futuro.

De haber albergado alguna esperanza positiva para el futuro—dice M. Noth—, el autor la debiera haber hecho figurar en aquellos pasajes en que habla del destierro, por ejemplo, 1 Re 8, 44-53; 2 Re 17, 7 ss.; 21, 12 ss. Algunos autores (Von Rad) subrayan los últimos versículos del 2 Re, que hablan de la liberación de Joaquín, como de puerta abierta a la esperanza. Pero M. Noth considera la noticia demasiado intrascendente y banal como para fundamentar ninguna esperanza. Es cierto que Dt 4, 29-31 y 30, 1-10, apelan a la conversión de los exiliados y, por tanto, abren un interrogante de esperanza. Pero M. Noth considera estos pasajes como adiciones posteriores y no les concede mayor importancia.

Resulta, sin embargo, muy difícil resignarse a aceptar esta interpretación tan negativa de M. Noth. Consideradas las cosas desde el punto de vista de los

lectores, ya era mucho que el Dta les razonara teológicamente el sentido de los trágicos acontecimientos que habían puesto fin, primero, al reino del norte y luego al del sur. Pero esto no era suficiente. No bastaba con explicar el sentido del *pasado;* era necesario proyectar luz sobre el momento *presente,* lleno de incertidumbre y desesperanza.

La HDta está muy calcada sobre los esquemas de la predicación profética, y los profetas, cuando recurrían al pasado, lo hacían llevados de la preocupación de encontrar una respuesta para los problemas contemporáneos. No es probable, por tanto, que el autor Dta haya sometido a examen un período tan amplio de la historia simplemente para constatar la desaparición de Israel y de sus instituciones y para justificar el hecho desde el punto de vista teológico. No es probable que el Dta se haya contentado con explicar el pasado, sin dirigir una palabra a las necesidades del momento presente.

En su estudio sobre el kerygma de la HDta, H. W. Wolff ha descubierto este mensaje positivo y lo ha definido como un *llamamiento a la conversión.*

Al hablar de la historia primitiva (Gen 2-11) veíamos (1) que el J había compuesto una *historia salutis,* hecha de pecados y castigos: pecado original y expulsión del paraíso; fratricidio de Caín y expulsión de la tierra cultivable, castigado a la vida errante; pecado de los hijos de Dios con las hijas de los hombres y castigo del diluvio; pecado de la torre de Babel y dispersión. Pero veíamos también que los castigos nunca eran totales y definitivos, sino que iban siempre acompañados de la actividad salvífica de Dios: los primeros padres fueron expulsados del paraíso, pero Dios les prometió un libertador; Caín fue expulsado de la tierra cultivable, pero Dios le marcó

---

(1) ANTONIO G. LAMADRID: *Teología de las Tradiciones Yavista y Sacerdotal.* Casa de la Biblia. Madrid, 1970, pp. 45-49.

con una señal para que nadie le hiciera daño, el pecado de los hijos de Dios desencadenó el diluvio, pero Dios preservó la familia de Noé como germen de una humanidad nueva; la humanidad fue confundida y dispersada en Babel en multitud de lenguas y pueblos, pero Dios le prometió a Abraham que éstos encontrarían en él la bendición.

En el autor Dta, que, sin duda, ha conocido la Historia J, encontramos un esquema histórico-salvífico muy similar. Si bien está presente a lo largo de toda la obra, donde adquiere relieve especial es en los célebres ciclos del libro de los Jueces. De manera uniforme y constante, el pecado del pueblo va siempre acompañado del correspondiente castigo, pero éste nunca es tampoco definitivo y total, sino que, previa la conversión de los israelitas, Dios les envía de nuevo la salvación a través de nuevos libertadores.

En los grandes períodos de la HDta encontramos reproducido el mismo ritmo salvífico que se da en pequeño en los ciclos de los jueces. Después de Josué y su generación ya se había consumado prácticamente la defección de Israel:

> "*El pueblo sirvió a Yavé en vida de Josué y de los ancianos que le sobrevivieron y que habían sido testigos de todas las grandes hazañas que Yavé había hecho a favor de Israel... Pero les sucedió otra generación que no conocía a Yavé ni lo que había hecho por Israel*" (*Jue* 2, 7. 10).

A causa de la claudicación del pueblo, se encendió la ira de Dios contra Israel y no arrojó de su presencia ninguno de los pueblos que dejó Josué cuando murió (Jue 2, 20-23).

Pero, junto al castigo, encontramos también la salvación. La actitud salvífica de Dios sigue presente durante el período de los jueces, como lo demuestran los sucesivos libertadores que suscita el espíritu de Yavé en los momentos de emergencia.

El paso a la monarquía supone una apostasía mayor. Pero tampoco en este momento la actividad salvífica de Dios abandona a su pueblo, sino que condesciende con el deseo del pueblo, que pide un rey; refrenda la monarquía y la convierte en instrumento de salvación. Elige incluso la capital del reino, Jerusalén, para hacer habitar en ella su Nombre. Sólo exige que pueblo y rey se ajusten a las cláusulas de la alianza (1 Sam 12, 14-15. 20-25).

Todos los reyes del norte y casi todos los del sur siguieron una línea ascendente de prevaricación que culminó en Manasés, cuya maldad desbordó el vaso de la ira de Dios, que decretó ya sin apelación la ruina de Judá y Jerusalén (2 Re 21, 12-13; 23, 27).

En este momento preciso de la historia, cuando Israel se hallaba cumpliendo el castigo, escribe el Dta su obra. El pueblo estaba en el segundo tiempo de la famosa tesis del libro de los Jueces. ¿Esperaba el Dta que se repitiera el ciclo completo? Dicho en otras palabras, ¿esperaba el Dta la conversión del pueblo con la consiguiente liberación por parte de Yavé? La respuesta parece que debe ser afirmativa. Según la dinámica general de la HDta, al castigo había seguido siempre la liberación. Lógicamente. así debía suceder también en este momento.

A partir, pues, del período de los jueces habría empezado un nuevo ciclo, en el que la historia de los reyes, con sus constantes defecciones, correspondía al tiempo del *pecado;* el destierro señalaba el comienzo del *castigo;* y ahora era el tiempo de clamar a Yavé y *convertirse,* para alcanzar la *liberación.* Para empujar al pueblo hacia la *conversión* ha sido escrita también, sin duda, la HDta.

Un examen de la HDta misma nos va a confirmar en esta impresión primera, deducida más bien *a priori.* En efecto, el pensamiento de la conversión se halla presente en la HDta y, en algunos casos, en momentos claves e importantes.

1 Sam 7, 3: "Entonces Samuel habló así a toda la casa de Israel: 'Si os volvéis (= *shub*) a Yavé con todo vuestro corazón, quitad de en medio de vosotros los dioses extranjeros y las Astartes...'".

Cual otro profeta, Samuel aparece aquí llamando a la conversión. Una conversión que debe exteriorizarse en la renuncia a los dioses extranjeros. Se trata de una doctrina típicamente Dta (Dt 12, 29 ss.). Evidentemente, es el Dta quien habla por boca de Samuel.

1 Re 8, 33-36. 46-53. Por cuatro veces leemos la palabra-motivo *shub*. Nos encontramos, además, en un contexto sumamente relevante, ya que la dedicación del templo es una fecha clave en la HDta. El tema de la conversión aparece, por añadidura, asociado al recuerdo del destierro (vv. 46-53). El Dta refleja aquí claramente los sentimientos de los desterrados e implícitamente los está exhortando a la conversión. Lo mismo que en los ciclos de los jueces, la única salida que Israel tiene en este momento es la de clamar a Yavé y convertirse.

2 Re 17, 13: "Yavé advertía a Israel y Judá por boca de todos los profetas y de todos los videntes diciendo: 'Volveos (= *shub*) de vuestros malos caminos y guardad mis mandamientos y mis preceptos...'".

El Dta interpreta la quinta esencia de toda la predicación profética como un llamamiento a la *conversión*. Y el veredicto justiciero de Dios ha caído sobre el pueblo por desoír la invitación de los profetas y ser infieles a la alianza. Por tanto, una vez más se les señala a los exiliados el camino a seguir en este momento.

2 Re 23, 25: "No hubo antes de él ningún rey que se volviera (= *shub*) como él a Yavé, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la Ley de Moisés...".

El ideal de la conversión aparece personificado en la figura del rey Josías, que constituye un llamamiento implícito a la conversión del pueblo. Josías no es presentado como ejemplo de hombre fiel y sin defecciones, sino como modelo de conversión.

Dt 4, 29-31 y 30, 1-10. Aun admitiendo con M. Noth que sean secundarios, la presencia de estos versículos demuestra que el autor que los ha añadido comprendió bien el sentido de la obra original y que los añadió precisamente para subrayar la intencionalidad subyacente en la HDta, a saber, el llamamiento a la conversión.

Tendríamos, pues, que el deseo de despertar la conversión en el Israel del destierro habría sido la segunda motivación poderosa que empujó al Dta a componer su magna síntesis histórica. La conversión que el Dta espera debe empezar por tomar conciencia de la propia culpabilidad, pedir perdón y sensibilizar el alma para una nueva obediencia a la voz de Moisés y a las cláusulas de la alianza. Debe ser subrayado el carácter acúltico de la conversión prevista por el autor Dta. Dadas las circunstancias en que se encontraba el pueblo, la conversión no puede consistir tanto en una vuelta hacia unas prácticas cultuales en un templo que no existe cuanto en la vuelta hacia Dios y en la fidelidad a su palabra. La conversión Dta aparece, finalmente, no tanto como obra del hombre cuanto como un don de Dios (Dt 4, 29-31; 30, 1-10). Un don que el pueblo puede esperar confiadamente fundado en la fidelidad de Dios a las promesas hechas a los patriarcas (Dt 4, 31).

5. LLAMAMIENTO A LA ESPERANZA

La HDta está vuelta hacia el *pasado* en cuanto trata de explicar los trágicos acontecimientos que pusieron fin a los reinos de Israel y de Judá. Encierra, a su vez, un mensaje *actual* en cuanto constituye un llamamiento implícito a la conversión del pueblo que se halla en exilio. ¿Abriga también alguna esperanza para el *porvenir*?

Profecía-cumplimiento

La HDta está jalonada por un sinnúmero de promesas y profecías que van encontrando su cumplimiento a intervalos más o menos largos. La conquista de la tierra es el cumplimiento de la promesa patriarcal (Jos 21, 43-45; 23, 14). La vida toda de Israel en la tierra prometida no es más que el desarrollo y el cumplimiento del programa previsto por el Deuteronomio. Donde más abundan las figuras proféticas y las profecías es en los libros de los Reyes. En el 1 Re encontramos 25 relatos basados en el esquema profecía-cumplimiento, y 20, en el 2 Re. Entre los principales podemos enumerar los siguientes:

— Ajías de Silo profetiza la división del reino, la desaparición de la dinastía de Jeroboam y la muerte prematura de Abías (comp. 1 Re 11, 28-29 con 12, 15 ;1 Re 14, 1-18 con 15, 29-30).

— Jehú, hijo de Janani, profetiza la defección y destrucción de la dinastía de Basa (1 Re 16 1-4).

— Miqueas, hijo de Yimla, profetiza la ruina de Samaria y de la casa de Ajab (1 Re 22, 7 ss.).

— Elías y Eliseo profetizan varios hechos de la historia de Israel (1 Re 21, 19 ss. con 2 Re 9, 30-11, 11; etc.).

— Jonás, hijo de Amitai, profetiza la extensión de las fronteras de Israel (2 Re 14, 23-27).

— Julda interviene con motivo de la invención del libro de la Ley (2 Re 22, 14-20).

— Un profeta anónimo predice a Ajab la suerte de las guerras arameas (1 Re 20, 13. 22).

Esta red de promesas, profecías y predicciones, con sus correspondientes cumplimientos, constituye en la HDta una verdadera infraestructura que da al conjunto de la obra cohesión y dinamismo. Entre profecías y cumplimientos se crean otros tantos arcos de tensión que dan a la HDta un cierto sentido dramático. El arco de tensión entre predicción y cumplimiento suele abarcar varias generaciones (v. gr. 1 Re 13, 2 con 2 Re 23, 16-18; etc.). En otras ocasiones la profecía se cumple inmediatamente (v. gr. 2 Re 1, 6 con 1, 17).

Retroyección de la historia

Esta técnica Dta, de explicar el presente como el cumplimiento y la realización de una palabra pronunciada en el pasado entra de lleno en la figura histórico-literaria que los autores suelen llamar "retroyección de la historia" (algunos hablan de "proyección", pero proyectar hacia atrás implica *contradictio in ter-*

minis). Consiste, fundamentalmente, en retrotraer al pasado la causa o razón de ser de los acontecimientos actuales. Así, por ejemplo, toda la desilusión posterior que trajo consigo la monarquía, experimentada y sufrida durante largos años, es presentada por 1 Sam 8 y 12 como una amonestación hecha por Samuel al pueblo cuando todavía no tenían rey. Los abusos de la monarquía, los cuales alcanzarían en Salomón uno de sus momentos más álgidos (1 Re 10, 26-11, 1), aparecen preanunciados por el Dt 17, 14-20 antes de entrar en Palestina. Particularmente característica es, en este sentido, la presentación que hace el Pentateuco de las leyes de Israel: toda la legislación es retrotraída al período anterior a la entrada en Canaán, como si todas las leyes hubiesen sido promulgadas por Moisés. La conquista de la tierra y la redondez de sus fronteras, que no se lograron hasta los días de David-Salomón, son retrotraídas al tiempo de Josué.

Esta tendencia a considerar el presente como la realización de una palabra pronunciada en el pasado obliga, a veces, al historiador a formular profecías, promesas, bendiciones y maldiciones allí donde no las había.

Eficacia de la palabra divina

Naturalmente, esta versión de los hechos en nada se opone a la doctrina de la inspiración y la inerrancia, ya que se trata de un recurso histórico-literario. En el fondo de esta presentación de la historia se esconde la convicción teológica de los autores bíblicos, según la cual la historia en general, y más especialmente la historia de Israel, no es más que el desarrollo y la realización de la palabra de Dios pronunciada periódicamente a través de sus profetas: "No, no hace nada el Señor Yavé sin revelar su secreto a sus siervos los profetas" (Am 3, 7):

— Los cananeos arrastran una vida sensual y están sometidos a los israelitas, porque sobre ellos pesa la maldición de Noé. Los israelitas, en cambio, son libres y viven en prosperidad porque Noé bendijo a Sem (Gen 9, 24-27).

— La vida actual y las características de las tribus están determinadas por las palabras pronunciadas sobre ellas por Jacob y Moisés (Gen 49 y Dt 33).

— Judá tiene la supremacía sobre las demás tribus, porque así fue predicho por Jacob (Gen 49, 10).

— Las constantes fricciones y perpetua enemistad entre Esaú (= edomitas) y Jacob (= israelitas) son la realización de una palabra de Dios (Gen 25, 22-23).

— Aquí habría que referirse a las innumerables predicciones, bendiciones y maldiciones que determinan el curso venturoso o siniestro de la historia.

Una doble palabra: Ley y Evangelio

Era necesario tener presentes todas las consideraciones que preceden para poder valorar exactamente la tesis de G. von Rad sobre la intencionalidad última de la HDta. Según von Rad, la HDta no es una historia profana ni tampoco la descripción de la fe o de las instituciones de Israel, sino la historia de la palabra eficaz y dinámica de Dios según se realiza en la vida de Israel. Esta palabra es doble. Dios ha pronunciado una palabra de amenaza y maldición que se halla consignada en Dt 28, 15-68, la cual encontró su realización en la ruina de Samaria y Jerusalén. Es el aspecto punitivo y negativo de la palabra, que destruye, es decir, es la palabra como ley. Pero Dios ha pronunciado

también una palabra positiva de promesa y esperanza que se halla resumida en la profecía de Natán. Es la palabra que salva, es decir, la palabra como evangelio. La palabra-evangelio tiene que cumplirse lo mismo que la palabra-ley. La profecía de Natán (2 Sam 7), que von Rad califica de *ho katéchon*, irradiaba luz y esperanza en los momentos críticos. Mientras no se apague "la lámpara de David" (2 Sam 21, 17; 1 Re 11, 36; 15, 4; 2 Re 8, 19), nada hay irremediablemente perdido. El exilio mismo no consigue abatir la esperanza de Dta. Von Rad subraya el significado e importancia que tienen en la HDta los versículos finales (2 Re 25, 27-30), referentes a la rehabilitación de Joaquín en pleno destierro: son como una interrogación abierta a la esperanza.

Ante todo, conviene tener en cuenta el carácter promisorio e incondicional de la profecía:

> "*Yo seré para él padre y él será para mí hijo. Si hace el mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl, a quien quité de delante de mí. Tu casa y tu reino permanecerán* para siempre (= *'ad-'olam*) ante mí; tu trono estará firma eternamente (= *'ad-'olam*)" (2 Sam 7, 14-16).

Frente a la alianza del Sinaí, que era bilateral y onerosa, la alianza davídica, lo mismo que la patriarcal, es unilateral y graciosa. Este carácter gracioso y promisorio está acentuado por la afirmación, repetida dos veces, de que la alianza de David será eterna. Si bien se exige la obediencia a Yavé por parte de los sucesores de David; sin embargo, esta obediencia no se considera como condición de la que dependa la continuidad de la alianza. La alusión al castigo del hijo de David (vv. 14-15) tiene, precisamente, la finalidad de reforzar la afirmación de que la defección

no podrá invalidar ni anular la alianza. El fracaso de la dinastía de Saúl no se repetirá en el caso de David.

Según ha demostrado D. J. McCarthy, la profecía de Natán es pieza clave en la HDta. Está en la misma línea de toda la serie de discursos y reflexiones teológicos que forman las grandes articulaciones de esta síntesis histórico-teológica. De la importancia que el Dta concede al oráculo de Natán hablan bien claro las 14 referencias que de él hace a lo largo de 1-2 Re, unas directas y otras indirectas (1 Re 2, 4. 45; 3, 6-7. 14; 5, 5; 6, 12; 11, 32. 34. 36. 39; 15, 4-5; 2 Re 8, 19).

Dado el carácter apodíctico y absoluto de la promesa y dado el relieve que el autor le concede en el conjunto de la obra, lógicamente debemos concluir que el Dta tenía razones más que suficientes para esperar en el futuro y para expresar esta esperanza a través de su obra. Más arriba dijimos que toda la HDta puede ser considerada como el desarrollo y la realización de la palabra de Dios pronunciada periódicamente por sus siervos los profetas. Ahora bien, como ha hecho notar von Rad, esta palabra es doble: como ley, con poder destructor, que alcanza su objetivo en la desaparición de los reinos de Israel y de Judá; y como evangelio, que salva y que en este caso se cifra en la promesa hecha a David por Natán. Si el Dta está preocupado por demostrar cómo se van cumpliendo las muchas profecías que jalonan su obra, ¿por qué habría de desconfiar que también se cumpliría la hecha a David por Natán?

Aunque sea un tanto sutil, podríamos establecer el siguiente paralelismo antitético: mientras que sobre los reyes del norte pesaba desde el principio un veredicto de condenación debido al "pecado original" contraído por Jeroboam I (1 Re 14, 15-16), sobre la dinastía davídica existía, en cambio, una "justicia original" que daba derecho a esperar su supervivencia. En distintas ocasiones el Dta subraya expresamente la garantía y protección que supone para la dinastía da-

vídica la promesa hecha a David (1 Re 11, 12. 32. 34. 36. 39; 15, 4; 2 Re 8, 19; 11, 1 ss.; 19, 34).

Ciertamente, la nación se hallaba destruida, los ciudadanos se encontraban en exilio y el rey estaba destronado. No es fácil, por tanto, que el autor Dta esperara un cumplimiento histórico de la promesa, por lo menos a corto plazo. Todo hace pensar que éste es el momento en que las esperanzas dinásticas empiezan a dar el paso del nivel histórico al plano de la fe mesiánica. De hecho, la HDta se halla entre dos oráculos mesiánicos relativos a la dinastía davidica: Jer 23, 5-6 e Is 55, 3. El oráculo de Jeremías suele colocarse en el reinado de Sedecías, es decir, poco antes de la caída de Jerusalén en 587. El del segundo Isaías habría sido pronunciado hacia el 540 a. J. C., unos diez años después de la HDta. Contemporáneo del Dta es, además, Ezequiel, que cuenta entre sus temas y motivos escatológico-salvíficos el mesianismo real (véanse 34, 23-24; 37, 22. 24-25; cf. 44, 3; 46, 1-15. 16-18).

HISTORIA CRONISTICA

INTRODUCCION

Hacia finales de la dominación persa o comienzos de la helénica se lleva a cabo en Jerusalén la composición de una voluminosa síntesis histórica, que va desde Adam hasta la restauración postexílica por obra de Nehemías y Esdras. Cierto, solamente la etapa monárquica y el período de la restauración después del exilio son tratados con amplitud y detención. Los cincuenta años del destierro (587-538 a. J. C.) son pasados por alto, y los largos siglos que van de Adam al establecimiento de la monarquía se reducen a escuetas y descarnadas listas genealógicas.

Según San Jerónimo, esta magna obra puede ser calificada de "Crónica completa de la historia divina". En esta expresión del famoso exegeta de Belén se inspira el título de *Historia del Cronista* o *Cronística,* que le dan los autores modernos. Corresponde a los libros llamados tradicionalmente de los *Paralelipómenos,* y ahora de las *Crónicas,* y a los libros de *Esdras* y *Nehemías.*

1. PLAN Y CONTENIDO

El Cronista centra la atención en dos grandes etapas de la historia de Israel: la monarquía y la restauración postexílica:

A. En la *etapa monárquica,* que cubre los dos libros de las Crónicas, el autor distingue cuatro tiempos sucesivos:

1.º *Prehistoria de la monarquía (1 Cron 1-9)*

Después de reseñar en el c. 1 la línea genealógica entre Adam y Jacob-Israel, padre de las doce tribus, en los ocho capítulos restantes el autor recorre la historia de cada una de éstas, siempre sobre la base de listas y árboles genealógicos.

En la intención del Cronista, estos nueve primeros capítulos de su obra son como la prehistoria de la monarquía davídica. Así lo demuestra la relevancia que concede a la tribu de Judá (la tribu de David), que es colocada en cabeza y a la que se le dedican, además, 102 versículos (2, 1-4, 23), frente a los 10 versículos que constituyen la media de las demás tribus, exceptuadas las de Leví, con 81 versículos, y la de Benjamín, con 47 versículos. Las preferencias por Leví radican, sin duda, en el hecho de que el Cronista pertenecía a esta tribu y porque se trataba del personal adscrito al templo de Jerusalén; la atención dedicada a Benjamín se debe, probablemente, a que en su tribu

está ubicada Jerusalén, elegida por David como capital de la monarquía.

2.° *Reinado de David (1 Cron 10-29)*

Después de evocar la genealogía de Saúl y describir su muerte en el c. 10, el resto del primer libro de las Crónicas está todo él consagrado a la vida y obra de David: su elección como rey, conquista y elección de Jerusalén para capital del reino, traslación del arca, victorias de David, preparativos para la construcción del templo y organización del culto.

Llama la atención el gran espacio concedido por el Cronista a la actividad cultual de David. De los 522 versículos que dedica al fundador de la monarquía, 329 se refieren a su obra religiosa y cultual, y solamente 193 son reservados para sus actividades civiles y militares.

3.° *Reinado de Salomón (2 Cron 1-9)*

Para el Cronista el hecho central de la vida de Salomón es la construcción del templo. Es decir, tenemos aquí la misma jerarquía de valores que en el reinado de su padre David. Los aspectos profanos de la vida y obra de Salomón están reducidos al mínimum y ocupan lugar secundario con relación a su actividad religioso-cultual.

4.° *Restantes reyes de Judá (2 Cron 10-36)*

En el cuarto tiempo desfilan por la pluma del Cronista todos los reyes de la dinastía davídica, desde la división del reino a raíz de la muerte de Salomón hasta la caída de Jerusalén y destierro de Babilonia. De nuevo, se repite aquí el mismo fenómeno de los reinados anteriores: el autor dedica mucho espacio a Asá, Josafat, Ezequías y Josías, que llevaron a cabo reformas religioso-cultuales, y los demás reyes desfilan

uno detrás de otro con rapidez. En concreto, a los cuatro reyes reformadores mencionados les corresponden 13 capítulos, frente a los 14 que se reparten los 16 reyes restantes.

B. La *restauración postexílica,* según se halla recogida en los libros de Esdras y Nehemías, cubre asimismo cuatro grandes etapas:

1.ª *Esd 1-6 (años 538-515 a. J. C.)*

Consecuente con la política tolerante y condescendiente de los Aqueménidas, sobre todo en el aspecto religioso, Ciro publica en el verano del año 538 un edicto autorizando a los judíos desterrados en Babilonia a regresar a su patria. Se organiza la primera caravana de repatriados dirigidos por Sesbasar, especie de alto comisario, que debe asegurar la devolución de todos los vasos sagrados y objetos cultuales llevados a Babilonia por Nabucodonosor, y restaurar el templo de Jerusalén. Sesbasar desaparece bruscamente de la escena, y en su lugar aparece Zorobabel. Algunos autores piensan que se trata del mismo personaje con nombres diferentes. Distintas caravanas de sionistas fueron llegando a Jerualén a partir del 538. La edificación del templo, que con tanto fervor se había empezado en el primer momento, se vio pronto obstaculizada por las intrigas y hostilidad samaritanas. Estimulado por Ageo y Zacarías, Zorobabel puso de nuevo manos a la obra en el año 520, y en el 515 fue consagrado y abierto al culto. El nuevo templo levantó los ánimos de la comunidad postexílica, y en sus mentes revivió la esperanza mesiánica, que se centró en la persona de Zorobabel (Ag 2, 23; Zac 6, 12-15).

2.ª *Neh 1-7. 11-12 (años 445-433 a. J. C.)*

Primera actividad de Nehemías. Habiendo llegado a su conocimiento la situación precaria en que se en-

contraban sus hermanos de Jerusalén y el estado de la ciudad santa, todavía en ruinas y sus puertas quemadas, debido a la oposición y hostilidad de los samaritanos, Nehemías solicitó, consiguió de su señor el soberano persa, autorización para ir a Judá y reedificar la ciudad de sus padres. Llegó a Jerusalén el año vigésimo de Artajerjes I, a saber, el año 445 a. J. C., y su primera misión duró doce años (Neh 2, 1; 5, 14). Después de una inspección nocturna del estado en que se encontraba la ciudad, comunicó al pueblo su propósito de reedificarla y asignó a cada familia su tarea. Pronto afloró la oposición, que dirigía esta vez Sambalat, gobernador de Samaria, y Tobías, perteneciente a una influyente familia amonita.

La audacia e intrepidez de Nehemías superaron todas las dificultades, y en cincuenta y dos días las murallas estuvieron terminadas (Neh 6, 15). En un segundo tiempo, se dedicó a repoblar la ciudad, que estaba casi desierta y con muchas casas sin levantar. Se establecieron en Jerusalén los principales del pueblo, sacerdotes, levitas y laicos. Nehemías llevó a cabo finalmente la ordenación social. En el año trigésimo segundo de Artajerjes, a saber, en el 433, entró de nuevo en Babilonia.

3.ª *Neh 13 (entre 433 y 424 a. J. C.)*

Segunda actividad de Nehemías. Pasado algún tiempo, pero dentro todavía del reinado de Artajerjes I, muerto en 424, volvió por segunda vez Nehemías a Judá, donde encontró comprometida la obra de la restauración y se vio obligado a actuar de nuevo con energía. El c. 13 de su libro nos informa sobre las medidas reformadoras de esta segunda actividad.

4.ª *Esd 7-10 y Neh 8-10 (398-397 a. J. C.)*

Actividad de Esdras. "Sacerdote y escriba de la Ley del Dios de los Cielos", Esdras era una especie de se-

cretario general en la corte persa, encargado de los asuntos judíos, que se regulaban de acuerdo con la Ley del Dios de los Cielos o Ley de Moisés. Esdras solicita y obtiene del rey plenos poderes para organizar la comunidad judía palestinense y las demás comunidades judías de la diáspora. El firmán o autorización que Artajerjes II puso en manos de Esdras (Esd 7, 11-26) implicaba tres puntos principales: permiso a los judíos que había en Babilonia, para regresar a Judá; elevación de la Ley de Moisés a la categoría de Ley de Estado, obligatoria para todos los judíos; y finalmente, varias disposiciones de orden financiero, que ponían generosamente a disposición de Esdras donativos y colectas con el fin de reorganizar y enriquecer el culto yavista en el templo de Jerusalén.

Esdras se puso en camino el día primero del primer mes, y llegó a Jerusalén acompañado de muchos sacerdotes y levitas (Esd 8) en el mes quinto del año séptimo de Artajerjes II, que corresponde al 398 a. J. C. Aprovechando la reunión de todo el pueblo con motivo de las fiestas del séptimo mes, leyó públicamente la Ley de Moisés, que él había traído consigo de Babilonia y que había de constituir la Carta Magna de la comunidad judía postexílica (Neh 8). La promulgación solemne de la Ley por obra de Esdras constituye una fecha decisiva en la historia del pueblo elegido: es el día del nacimiento del *Judaísmo*. La misión de Esdras, concretamente la promulgación solemne de la Ley de Moisés, es importante también en la historia literaria del Antiguo Testamento. Los autores están cada vez más de acuerdo en afirmar que la Ley de Moisés, elaborada en los círculos sacerdotales de Babilonia a base de antiguas tradiciones, traída y promulgadas por Esdras en Jerusalén, corresponde sustancialmente a nuestro Pentateuco.

Después de la promulgación de la Ley, Esdras afrontó el grave problema de los matrimonios mixtos (Esd 9-10). Era importante este paso en su plan de

llevar a cabo la reforma religiosa, pues los matrimonios con mujeres extranjeras habían contaminado el yavismo con prácticas paganas. En la pureza de la sangre y de la religión encontraría su cohesión la comunidad postexílica. La reforma de Esdras tropezó con graves dificultades, pues eran los grandes principalmente quienes estaban implicados en estas irregularidades, y la separación de las mujeres extranjeras deshacía las familias, producía malestar y levantaba protestas, incluso en los pueblos vecinos, que se veían afectados y ofendidos por estas medidas. Sin embargo, se tomaron resoluciones eficaces y se empezó la reforma.

No conocemos ni la duración ni el alcance de la misma, pues el relato en torno a Esdras se corta bruscamente en este momento y no vuelve a aparecer más. Las últimas fechas de sus Memorias se refieren a los meses noveno y décimo del mismo año séptimo de Artajerjes II y al mes primero del año siguiente (Esd 10, 9. 16-17).

2. FUENTES

El Cronista ha tenido a su disposición fuentes anteriores. Algunas veces las cita, incluso, expresamente, cosa que no suele ser frecuente en lo autores antiguos, tanto bíblicos como extrabíblicos.

A) I-II CRÓNICAS

Para la primera parte de su obra, que cubre el espacio de tiempo que va desde Adam al destierro, y que corresponde a 1/2 Crónicas, el Cronista se ha servido ampliamente de las síntesis históricas bíblicas anteriores, sobre todo, de la "Historia Sacerdotal" y de la "Historia Deuteronomista". Las listas genealógicas de 1 Cron 1-9 están compuestas sobre los datos que le han proporcionado los libros del Génesis, Exodo, Números, Josué y Rut. Las historias de David, Salomón

y la historia de la monarquía en general (1 Cron 10 - 2 Cron 36) están calcadas en los libros de Samuel y Reyes, de los que reproduce capítulos enteros.

Además de las fuentes bíblicas, el Cronista aduce otra serie de obras extrabíblicas, que cita expresamente repetidas veces y a las que remite el lector deseoso de una mayor información. Unas pertenecen al género histórico y otras son de carácter profético. Entre las primeras encontramos los títulos siguientes: "Libro de los Reyes de Israel y de Judá" (2 Cron 27, 7; 35, 27; 36, 8; etc.), "Libro de los Reyes de Judá y de Israel" (2 Cron 16, 11; 25, 26; 32, 32; etc.), "Libro de los Reyes de Israel" (1 Cron 9, 1; 2 Cron 20, 34), "Hechos de los Reyes de Israel" (2 Cron 33, 18) y "Midrás del libro de los Reyes" (2 Cron 24, 27). Los títulos proféticos, doce en total, son éstos: "Los Hechos de Samuel, el vidente" (1 Cron 29, 29), "Hechos del profeta Natán" (1 Cron 29, 29; 2 Cron 9, 29), "Hechos de Gad, el vidente" (1 Cron 29, 29), "Profecía de Ajías de Silo" (2 Cron 9, 29), "Visión de Ido, el vidente" (2 Cron 9, 29), "Hechos del profeta Semeias" (2 Cron 12, 15), "Midrás del profeta Ido" (2 Cron 13, 22), "Hechos de Jehú, hijo de Janani" (2 Cron 20, 34), "Historia de Ocías, redactada por el profeta Isaías, hijo de Amós" (2 Cron 26, 22), "Visión de Isaías, hijo de Amós" (2 Cron 32, 32), "Hechos de Jozai" (2 Cron 33, 19) y "Lamentaciones de Jeremías" (2 Cron 32, 25).

¿Qué decir de esta variedad de obras y de títulos? ¿Son fuentes independientes y distintas unas de otras, o se trata más bien de una misma y sola obra de carácter antológico?

En cuanto a los títulos de género histórico, parecen referirse todos a la misma obra, presentada por el autor bajo distintos nombres. La denominación que mejor le cuadraría sería la última, a saber, *Midrás del libro de los Reyes*. El "midrás", que viene a ser una actualización de los textos sagrados, en orden a acomodarlos a las necesidades y exigencias cambiantes

de cada generación, fue un género muy cultivado a partir del destierro. Nuestra misma "Historia Cronística" se alinean dentro del género midrásico.

Los títulos proféticos se refieren, posiblemente, siempre, a su vez, a una misma obra. Dado que los escritos no estaban divididos ni en capítulos ni en versículos, como ahora, los autores antiguos, para referirse a una sección determinada, nombraban al personaje que lo protagonizaba. Algo así como San Pablo cita el primer libro de los Reyes, diciendo: "¿O es que ignoráis lo que dice la Escritura en Elías...?" (Rom 11, 2). Es decir, los distintos títulos proféticos mencionados por el Cronista corresponderían a los distintos capítulos o secciones de una misma obra.

B) Esdras-Nehemías

A diferencia de lo que ocurría en 1/2 Crónicas, aquí el autor nunca cita expresamente sus fuentes. Ciertamente, en el caso presente no ha podido inspirarse en los libros canónicos, como lo hizo en la primera parte, puesto que no existían. Sin embargo, es evidente que el Cronista no ha podido componer su historia de la restauración sin tener a mano fuentes escritas. El análisis de Esdras-Nehemías permite identificar con facilidad algunas de esas fuentes:

a) *Documentos oficiales*

El *edicto de repatriación* que viene reproducido, con ligeras variantes, en 2 Cron 36, 23; Esd 1, 2-4, y Esd 6, 3-5, representa, sin duda, un documento oficial. La *lista de los repatriados* en tiempo de Zorobabel (Esd 2 = Neh 7) procede, con toda seguridad, de los archivos oficiales de Jerusalén. Esd 4, 6-6, 18, reproduce un *documento arameo*, que recoge la correspondencia diplomática entre la corte persa y sus representantes en Palestina, referente a la construcción del templo de Jerusalén. Esd 7, 11-26 reproduce asi-

mismo en arameo el *decreto de Artajerjes*, que autoriza la misión y partida de Esdras para Jerusalén. De procedencia oficial son, seguramente, también *las listas de los jefes del pueblo de la población judía, y de los sacerdotes y levitas*, que vienen en Neh 10, 2-27; 11, 3-36, y 12, 1-26.

b) *Las Memorias de Esdras*

Todo lo referente a la actividad de Esdras, su llegada a Jerusalén (Esd 7-8), la promulgación de la Ley (Neh 8-10) y la separación de los matrimonios mixtos (Esd 9-10), procede de una fuente pre-existente, que podríamos titular "Memorias de Esdras".

c) *Memorias de Nehemías*

De igual manera, lo referente a las dos actividades de Nehemías (Neh 1-7 y 13), procede, con toda seguridad, de las "Memorias de Nehemías". Nehemías habla en primera persona y, sobre todo, lo relativo a la primera actividad (cc. 1-7) forma una narración muy homogénea y fluida.

3. TRABAJO REDACCIONAL DEL CRONISTA

El Cronista no se ha limitado a ensamblar sus fuentes en orden a conseguir una narración articulada y orgánica. De suyo, éste hubiera sido ya un trabajo valioso y positivo. No ha querido ser un mero colector de fuentes y tradiciones. Su propósito era componer una obra propia y personal con fines e intencionalidad bien determinados. La casi totalidad de los materiales ya existía, pero con ellos ha construido un edificio nuevo. El Cronista es un verdadero autor, responsable de una obra nueva y original. El trabajo redaccional del Cronista es perfectamente controlable en la primera parte de su historia, pues, al ser parale-

la de los libros de Samuel y Reyes, podemos establecer entre ambos un estudio comparativo. Esta es la tarea que nos proponemos ahora en orden a descubrir sus procedimientos metodológicos y sus ideas teológicas.

El Cronista ha llevado a cabo una labor de *eliminación*. Frente al Deuteronomista, que tenía en cuenta la existencia de los dos reinos y hacía la historia sincrónica de ambos, el Cronista ha silenciado y eliminado consciente y deliberadamente las dinastías del reino del Norte. Para él, el único auténtico pueblo de Dios es el reino de Judá presidido por la dinastía davídica. La separación de las tribus del Norte a la muerte de Salomón constituye un verdadero cisma que las coloca fuera de la elección y de la alianza. Dentro de la historia del reino de Judá se nota en el Cronista la preocupación por eliminar todos aquellos relatos que puedan ensombrecer la figura de los reyes y dirigentes del pueblo elegido. Esta preocupación se hace especialmente perceptible en el caso de David. El autor ha silenciado las relaciones de David con Saúl (1 Sam 16-31). Para él, Saúl había sido un rey infiel y no quiere verlo relacionado con David. Omite asimismo las incidencias con Isbaal, sucesor de Saúl, y sus siete años y medio de reinado sobre Judá en Hebrón (2 Sam 1-4). Elimina las muestras de benevolencia de David hacia los hijos de Saúl (2 Sam 9), el adulterio con Betsabé, el crimen contra Urías (2 Sam 11-12), el incesto de Amnón y la rebelión de Absalon (2 Sam 13-20). Silencia, finalmente, la decrepitud de David y la presencia en la corte de Abisag la sunamita; las intrigas cortesanas con vistas a la sucesión en vísperas de su muerte y las instrucciones que da a Salomón para que castigue a Joab y Semei. Eliminadas las sombres, el David del Cronista es una imagen luminosa, el prototipo del rey ideal.

Otro de los trabajos redaccionales del Cronista son los *retoques* introducidos en las fuentes. En la historia de David, por ejemplo, no sólo ha eliminado los

relatos que podían ensombrecer su persona, sino que a veces ha retocado también la fuente recibida con el fin de idealizar su figura. Más abajo, al hablar de las ideas teológicas del Cronista, veremos también múltiples retoques motivados por el deseo de ver cumplida la ley de estricta retribución. Uno de los casos más típicos de texto retocado lo tenemos en 1 Cron 21. Se trata de un relato poco favorable a David, pero, sin embargo, como habla de la adquisición de la era de Ornán, sobre la que se construirá el futuro templo, tema predilecto del Cronista, éste se ha visto obligado a incorporarlo a su obra, pero retocándolo y adaptándolo. Ante todo, en lugar de atribuir el hecho del censo a un impulso de la cólera divina, como hacía la fuente (2 Sam 24,1), el Cronista introduce la figura de *Satán* (v. 1). ¿Cómo podía hacerse a Dios responsable de una acción mala? Y, además, ¿cómo podía Dios castigar a David por una decisión que El mismo le había inspirado? El recurso a Satán obedece al deseo de salvaguardar la justicia y santidad de Dios. Otra de las figuras muy retocadas por el Cronista en este mismo relato es el *ángel de Yavé,* que figuraba ciertamente en la fuente (2 Sam 24, 16-17), pero no con la amplitud y relieve que tiene aquí. En cuanto a la falta o *pecado de David,* el Cronista no ha tenido más remedio que reseñarlo, si bien ha subrayado con más fuerza los atenuantes que ya se indicaban en 2 Sam 24. En la descripción del *censo* suprime los nombres extranjeros (Tiro, Sidón, las ciudades jeveas y cananeas: 2 Sam 24, 6-7), pues una de sus preocupaciones es conservar la pureza del pueblo de Dios. Finalmente, ha modificado y enriquecido lo referente a la *era de Ornán,* como futuro lugar del emplazamiento del templo (1 Cron 21, 28-22, 1).

En este mismo capítulo de retoques redaccionales podemos incluir los desplazamientos y reordenación que el Cronista ha realizado en los materiales recibidos. Según muchos autores modernos, por ejemplo, ha-

bría invertido en la segunda parte de su obra el orden original que colocaba a Nehemías antes que a Esdras. Dado el carácter sacerdotal de Esdras, el Cronista habría querido colocarlo en cabeza, juntamente con su reforma religiosa, desplazando a un segundo tiempo a Nehemías, laico, y su obra de restauración profana y material.

Finalmente, la aportación redaccional del Cronista se descubre en múltiples *adiciones,* provenientes unas veces de nuevas fuentes escritas u orales, pero debidas en otras muchas ocasiones a sus reflexiones personales y a su modo de concebir la marcha de la historia. Entre las adiciones más características se hallan los cinco largos capítulos que describen la organización del personal sagrado y del culto, llevada a cabo por David (1 Cron 23-27). Sobre las reformas de Ezequías y Josías, que ya figuraban en la fuente (2 Re 18, 4 y 23), el Cronista ha añadido las de Asá y Joás (2 Cron 15 y 24). Lo mismo que el Deuteronomista, también el Cronista ha jalonado su obra con *discursos, reflexiones personales* y *juicios valorativos*, en orden a subrayar su concepción teológica de la historia. He aquí una lista de los principales:

1 Cron 12, 19. El Cronista pone en boca de uno de los jefes de David un oráculo referente a los designios favorables de Dios para con el rey.

1 *Cron 28, 2-10. 20-21; 29, 1-5. 10-19.* Todos estos discursos testamentarios de David se deben seguramente a la pluma del Cronista. El centro de interés es siempre el templo, uno de sus temas favoritos.

2 Cron 12, 5-8. A través de este discurso de Semeias a Roboam, el Cronista expone su reiterada doctrina: Dios abandona a quienes le abandonan y salva a quienes se arrepienten. Es preferible servir a Dios que a los hombres.

2 Cron 13, 4-12. Este discurso, puesto en boca del rey Abías, es seguramente el que mejor resume la teología del Cronista:

— Legitimidad de la dinastía davídica en virtud de una alianza inviolable.

— Jeroboam y las personas que le rodean son los causantes y responsables del cisma. Jeroboam y las tribus del Norte han sido infieles a Dios.

— Solamente Judá ofrece a Dios el auténtico culto. Luchar contra Judá es luchar contra Dios.

— El cisma significa una rebelión contra Dios, contra la dinastía davídica, contra el culto y el templo de Jerusalén, los únicos verdaderos.

— Detrás de este discurso parece adivinarse el conflicto judeo-samaritano. Frente a las pretensiones de los samaritanos, el Cronista proclamaría la legitimidad de Jerusalén con todas sus instituciones civiles y religiosas.

— En este discurso está asimismo subyacente la doctrina del Cronista sobre la estricta retribución. Puesto que Israel ha sido infiel, se halla condenado a la derrota. La victoria está de parte de Judá, que se mantiene fiel. Jeroboam se ha rebelado contra Dios y por eso va a morir. Abías, en cambio, va a tener éxito.

2 Cron 14, 6. El rey Asá expone la clásica doctrina del Cronista: Por haber buscado a Dios, él nos ha dado paz por todas partes.

2 Cron 15, 2-7. Una vez más el Cronista repite por boca del profeta Azarías su doctrina sobre la retribución: Si buscáis a Dios se dejará hallar de vosotros, pero si lo abandonáis, os abandonará.

2 Cron 16, 7-9. El discurso de Jananí es de factura cronística, lo mismo que los anteriores. Le dice a Asá,

rey de Judá: Mientras te has apoyado en Dios y has puesto tu confianza en él, has triunfado de tus enemigos. Mas ahora has obrado neciamente, por eso en adelante tendrás guerras.

2 Cron 17, 3-6. Tenemos aquí un juicio valorativo del Cronista: Josafat conoció la prosperidad y el éxito porque buscó al Dios de los padres y no buscó a los baales. Es importante subrayar que tanto en estos juicios valorativos como en los discursos hallamos siempre la misma terminología y las mismas expresiones, prueba evidente de que unos y otros se deben al Cronista, aunque aparezcan en boca de reyes y profetas.

2 Cron 19, 2-3. El vidente Jehú repite a Josafat la consabida doctrina: Por haber ayudado y amado a los que aborrecen a Dios, por eso ha caído sobre ti su cólera.

2 Cron 20, 37. El profeta Eliecer se expresa en el mismo sentido: Por haberse aliado con Ococías, Josafat tendrá a Yavé en contra.

2 Cron 21, 12-15. Esta vez el Cronista vierte su tesis a través de un escrito que se atribuye a Elías. Se refiere a la doctrina de la retribución y a la descalificación del reino del Norte.

2 Cron 24, 20. Habla el profeta Zacarías a Joás: Por haber abandonado a Yavé, él os abandonará.

2 Cron 25, 7-9. Un profeta anónimo proclama ante Amasías la descalificación del reino del Norte y la genuinidad del reino de Judá.

2 Cron 25, 15-16. El mismo profeta anónimo habla de nuevo a Amasía sobre la doctrina de la retribución: Por haber abandonado a Yavé y haber buscado a los dioses edomitas, Amasías va a ser destruido.

2 Cron 29, 5-11. Dirigiéndose a los sacerdotes y levitas, el rey Ezequías habla de la retribución: Por haber

abandonado a Yavé y haber seguido a los ídolos, han venido sobre Judá todos los reveses a lo largo de la historia.

2 Cron 30, 6-9. Los mensajeros del rey Ezequías predican por las ciudades de Judá la doctrina cronística: Volveos a Yavé y él se volverá a vosotros. No seáis como vuestros padres, que me abandonaron y yo los abandoné a ellos.

Algunos de los discursos están insertados en momentos claves: al comienzo (1 Cron 12, 19) y al final (1 Cron 28, 2-10. 20-21; 29, 1-5. 10-19) de la historia de David, la figura central de toda la obra; al producirse el cisma, otro de los momentos importantes, el Cronista explica la significación de los acontecimientos a través del discurso de Abías, el más denso de todos.

4. LA HISTORIA DEL CRONISTA, UNA TEOLOGIA

Ante la libertad con que trata sus fuentes canónicas, la crítica racionalista ha formulado contra el Cronista, a partir de W. M. L. de Wette, las más duras acusaciones, negándole toda confianza y crédito histórico. Frente a esta postura tan radical de la escuela crítica, la exégesis tradicionalista se ha esforzado por minimizar y resolver cómo ha podido una por una las divergencias entre el Cronista y sus fuentes. La ciencia moderna busca la solución por otros caminos. Se esfuerza por colocarse en el punto de vista del autor en orden a descubrir sus intenciones al componer la obra, sus principios exegéticos y sus procedimientos literarios. Evidentemente, el Cronista no es ningún inconsciente ni se le puede acusar de falsear la verdad. Conoce perfectamente la historia, lo mismo que la conocen sus lectores, a los cuales sería inútil tratar de

engañar Sería absurdo acusarle de corromper los textos canonicos, siendo así que tanto él como sus contemporáneos reconocen su caracter sagrado y, consiguientemente, su santidad y veracidad Entonces, ¿como explicar la libertad con que el Cronista trata el texto sagrado, los libros de Samuel y Reyes, por ejemplo?

La intencion del Cronista no era hacer historia en el sentido moderno de la palabra, sino teología Pero, como en sus dias ninguna demostracion era válida si no descansaba en la Escritura, de ahí la necesidad de recurrir a ella para apoyar sus doctrinas Era consciente, además, de que no se había cerrado la revelacion y de que podia, por lo tanto, usar con cierta libertad los libros sagrados Con tanta más razon cuanto que las doctrinas que vertía a través de su obra no eran invencion suya personal, sino que pertenecían al dominio comun y estaban contenidas en la tradicion En el fondo, el Cronista no hacía mas que lo que nosotros solemos hacer a veces en teología, a saber, acomodar los textos de Escritura a sentidos un tanto distintos del original, basandonos para ello en la tradicion La diferencia está en que, mientras nosotros respetamos el texto canonico y consignamos nuestras exégesis al margen, el Cronista, que vive en la época anterior a la codificacion oficial del Canon y que goza, consiguientemente, en este aspecto de mayor libertad, retoca el texto y le hace hablar por sí mismo Su intencion no era corregir el original, éste continuaba en vigor y con las mismas prerrogativas de antes, se trataba solamente de dar una especie de edición razonada en funcion de unas cuantas ideas teologicas garantizadas por la tradicion

A través del trabajo redaccional llevado a cabo por el Cronista sobre sus fuentes, se descubren una serie de temas constantes, por los que siente una gran predileccion, los cuales han presidido y determinado, sin duda, la composición de la obra

a) *David, figura central*

Uno de los temas que se destacan con mas relieve es David La Historia del Cronista empieza propiamente con David Los nueve capítulos de genealogias que le preceden (1 Cron 1-9) son una especie de introduccion Si habla en 1 Cron 10 de la muerte de Saul, el rey descalificado y reprobado por Dios, lo hace para que gane relieve la eleccion de David Los 19 capitulos restantes del 1 Cron (11-29) están dedicados a la obra de David Ya vimos más arriba que la figura de David ha sido intencionadamente idealizada por el Cronista

Cual un segundo Moisés, el David del Cronista tiene una profunda significacion liturgica Empieza por acentuar cuanto ha podido su intervencion en la edificacion del templo Ha dejado todo preparado antes de morir el solar, los materiales, los obreros y hasta los planos (1 Cron 22, 28 29) Se adivina, incluso, el pesar que siente el autor por no poder atribuir expresamente a David la construccion directa del santuario El Cronista retrotrae hasta David y le hace responsable de toda la organizacion y ordenacion de la liturgia y servicio del templo de Jerusalén (1 Cron 23-26) En pocas palabras, lo que es Moisés para el Pentateuco, es David para el Cronista

b) *Unidad del pueblo de Dios*

Salvaguardar la unidad religiosa del pueblo de Dios fue una de las preocupaciones más fuertemente sentidas durante el período postexílico Cada vez iba siendo mayor el número de judíos que vivía en la diáspora, esparcidos en colonias y comunidades en Mesopotamia, en Egipto y en la cuenca del Mediterráneo, y corrían el peligro de distanciarse e incluso de romper con Jerusalén,la metropoli del judaísmo La erección de templos en el extranjero, como el de Elefantina en el s V y el de Onías en el s II a J C, no podían me-

nos de provocar recelos y temores en Jerusalén. Incluso dentro de Palestina surgían con abierto matiz antagónico y cismático la comunidad y el templo de Samaria y el Garizim.

En este marco se encuadra perfectamente la Historia del Cronista. Su obra es una exhortación implícita a la unidad. Muestra esta preocupación desde los primeros capítulos. Las listas genealógicas de 1 Cron 1-9 tienden a entroncar las doce tribus con los patriarcas, los primeros beneficiarios de la elección, en orden a subrayar su ascendencia común de un mismo tronco, Jacob-Israel, y acentuar los lazos étnicos y religiosos que las unen mutuamente. La misma intención se descubre en el Cronista cuando limita su historia al reino de Judá como el único verdadero pueblo de Dios, y silencia deliberadamente las tribus del Norte, que se han separado y han perdido su legitimidad. El relieve que el Cronista concede en su obra al templo y a la ciudad de Jerusalén debe interpretarse en este mismo sentido. Quiere defender los títulos y derechos de la ciudad santa y su santuario como único y exclusivo centro legítimo del judaísmo frente a otras posibles ciudades y santuarios antagónicos. Algunos autores modernos descubren en la obra del Cronista un transfondo polémico contra los samaritanos.

c) *Jerusalén, ciudad santa.*

Jerusalén está ya en el pensamiento del Cronista desde los primeros capítulos. Esta es, en buena parte, la razón que explica la importancia y extensión que concede a las tribus de Judá y Benjamín. Judá es, en efecto, la tribu de David, el fundador de Jerusalén, y Benjamín es la tribu en la que está emplazada la ciudad santa. Jerusalén está en el centro de la historia de la monarquía: tanto la vida y obra de David, como la de su sucesor, Salomón, con la construcción del templo, como la del resto de los reyes de Judá, giran

en torno a la ciudad santa. Los libros de Esdras y Nehemías están centrados, a su vez, en Jerusalén: Describen el retorno de los exiliados a la ciudad santa, su reconstrucción, la restauración del templo y la reorganización social y religiosa de la comunidad judía de Jerusalén.

d) *Templo, personal sagrado, culto*

Cuantitativamente considerada, la mayor parte de la obra del Cronista está dedicada al templo, al personal relacionado con él y a la organización del servicio litúrgico y cultual. Ya vimos al hablar de *David* que una de las características del Cronista con relación al Deuteronomista era la extraordinaria intervención que le atribuía en la construcción del templo, en la ordenación del culto y en la organización del personal sagrado. Ocho largos capítulos (1 Cron 22-29), que no figuraban en la fuente canónica, dedica el Cronista a estos temas. La construcción del templo llena prácticamente todo el reinado de *Salomón,* que es idealizado de manera similar a David, sin duda, por razón del santuario, tan asociado a su persona. El Cronista quiere presentar al autor del templo sin sombras ni manchas: silencia las intrigas cortesanas que rodearon su ascensión al trono (1 Re 1-2), su matrimonio con una mujer pagana, la hija del faraón egipcio, el excesivo lujo de su corte, la presencia de numerosas mujeres extranjeras en su harén, y sus concesiones a la idolatría (1 Re 11). El *resto de los reyes de Judá* son considerados, en buena parte, desde el punto de vista de sus relaciones con el templo. El autor dedica especial atención y espacio a aquellos que han llevado a cabo obras de reparación y reforma en el santuario y en el culto. La primera parte de Esdras (cc. 3-6) describe la *reconstrucción del templo,* que había sido destruido por Nabucodonosor (2 Cron 36).

Dentro del personal sagrado, llama la atención la

importancia extraordinaria otorgada por el Cronista a los *levitas*. La presentación que el Cronista hace de los levitas es muy diferente de la de las tradiciones Deuteronomista y Sacerdotal. Además de atribuir a David la organización de los levitas, concede a éstos servicios y funciones mucho más nobles que las que les otorgaba el Pentateuco. Aparecen casi igualados con los sacerdotes. Llevado de su admiración por los levitas, a veces habla menos favorablemente de los sacerdotes (2 Cron 29, 34; 30, 3; etc.). Es tal el entusiasmo que siente por los levitas, especialmente los dedicados a la actividad musical, y tal la frecuencia con que los hace intervenir a lo largo de la obra, tanto en la primera (1/2 Crónicas) como en la segunda parte (Esdras-Nehemías), que la Historia del Cronista ha sido calificada como un canto de alegría y de acción de gracias de carácter litúrgico. Los levitas acompañan incluso a los ejércitos, y las batallas más parecen celebraciones litúrgicas que acciones de guerra (2 Cron 20, 3-29; etc.).

Dada la importancia y la cabida que les concede en su obra, algunos autores han querido descubrir en el Cronista la intención y el deseo de rehabilitar el levitismo, que atravesaría un momento de postergación y desprestigio, relegado a quehaceres puramente materiales en el servicio del templo. Por esta misma razón, otros autores creen que el Cronista debe ser identifiicado con algún levita del templo de Jerusalén. De otra forma no se explica cómo podía hablar de ellos con tanto encomio y profusión.

e) *Sacralización de la historia.*

Normalmente, la evolución y avance científico lleva consigo una "desacralización" progresiva en el modo de pensar y hablar de los pueblos. De esta ley no se ha sustraído ni siquiera el pueblo elegido. Las tradiciones y escritos antiguos apenas si establecían separación alguna entre el ámbito de lo sagrado y lo

profano. Dios lo invadía todo y la historia se convertía en una cadena de intervenciones milagrosas y extraordinarias, sin dejar lugar alguno para las causas segundas. (Piénsese, por ejemplo, en la salida de Egipto, la conducción por el desierto y la donación de la tierra). Con el establecimiento de la monarquía y de las instituciones que ésta llevaba consigo, especialmente la escuela de escribas, se produce una importante promoción cultural, científica y humanista, que se empieza a reflejar en las producciones literarias del momento. Buen ejemplo son la "Historia Yavista" y la "Historia de la Sucesión al trono de David" (2 Sam 7-1 Re 2). En esta última, sobre todo, es Dios quien dirige la acción durante un largo e intrincado suspense, pero solamente en tres ocasiones lo hace de manera directa, 2 Sam 11, 27; 12, 24; 17, 14). En el resto actúa a través de las causas segundas. Es decir, respeta el desenvolvimiento y concatenación ordinaria de causas y efectos dentro del orden natural.

Comparada con la Historia Deuteronomista, la del Cronista marca un paso atrás en el proceso de desacralización. El ámbito de lo profano se reduce en beneficio de lo sobrenatural y sagrado, que invade completamente la escena. Los factores y motivaciones que determinan la marcha de la historia son, generalmente, de orden religioso y trascendente. Saúl murió a causa de la infidelidad que había cometido contra Yavé (1 Cron 10, 13-14). Roboam vio invadidos sus territorios por Sesonq I por haber abandonado a Yavé (I Cron 11, 5-8). Abías derrotó a Jeroboam y tubo un reinado próspero por haberse apoyado en Yavé, el Dios de sus padres (1 Cron 13, 18). Durante la primera parte de su reinado, Asá conoció victorias y prosperidad porque se apoyó y buscó a Yavé (2 Cron 14, 10; 15, 12-15). En cambio, durante la segunda parte sufrió castigos por no apoyarse ni buscar a Yavé (16, 7-9, 12). La misma alternancia de prosperidad e infortunio, de acuerdo con su fidelidad e infidelidad para con Dios, se repite

en el reinado de Josafat, según la teología del Cronista (2 Cron 17-20). El mismo esquema teológico encontramos reproducido en los restantes reyes de Judá. Es de notar la facilidad con que el Cronista recurre a los factores de orden sobrenatural para explicar la marcha de los acontecimientos. La presencia e influencia del mundo religioso y trascendente en el ámbito de lo profano no solamente se advierte en las líneas axiales de los diferentes reinados, sino que el Cronista recurre a las motivaciones del orden sobrenatural y trascendente para explicar los acontecimientos más intrascendentes. Por ejemplo, si Asá enfermó de los pies es porque no buscó a Yavé (2 Cron 16, 12); si Libna se rebeló en los días de Joram es porque éste abandonó a Yavé (21, 10); si Ocías se ve cubierto de lepra es porque intentó ofrecer incienso en el templo, función reservada a los sacerdotes (26, 16-20); etc.

Ya dijimos más arriba que las batallas más bien parecen celebraciones litúrgicas que acciones militares. El rey, los sacerdotes o los levitas invocan a Dios, quien interviene milagrosamente en favor de Israel, y se ganan las batallas sin necesidad de luchar (2 Cron 13 ,13 ss.; 14, 10 ss; 16, 7; 18, 4. 31; 20, 3-29; 24, 25; 25, 8 ss. 20; 26, 5-7; 28, 5 ss.; 32, 7 ss.; 33, 11 ss.).

f) *Rígida y estricta ley de retribución*

Una nueva faceta de la sacralización de la historia llevada a cabo por el Cronista la tenemos en la extremada rigidez con que aplica la ley de la retribución, según la cual, en esta vida el bueno prospera y el malo es castigado. Esta ley, admitida como buena por mucho tiempo en Israel, está asimismo en la base de la Historia Deuteronomista. Pero el Cronista la ha llevado hasta límites de insospechada rigidez e inflexibilidad. Para él todas las desgracias que vienen sobre los reyes se deben a pecados precedentes. Es decir, no hay desgracia sin pecado previo, como tampoco hay peca-

do que *no* reciba castigo. En la Historia del Cronista la ley de la retribución viene a ser una especie de dispositivo que actúa de manera automática y mecánica:

— En el año quinto de Roboam, Sesonq había saqueado Jerusalén (1 Re 14, 25 ss.). El Cronista añade sobre el Deuteronomista, que Roboam, en el año cuarto de su reinado había faltado a la ley de Yavé (2 Cron 12, 1).

— El rey Asá enfermó gravemente (1 Re 15, 23). Era éste un castigo porque no había observado las leyes de guerra, añade el Cronista (2 Cron 16, 7 ss.).

— Josafat había construido naves para ir a Tarsis, las cuales se vieron destruidas en Asiongaber (1 Re 22, 49). Ocurría esto—dice el Cronista— como castigo de la alianza que había hecho con Ococías, rey de Israel (2 Cron 20, 35 ss.).

— Ocías fue herido de lepra (2 Re 15, 5). Se debía, añade el Cronista, a la usurpación de poderes sacerdotales (2 Cron 26, 16 ss.).

— Manasés, a pesar de su impiedad, había tenido uno de los reinados más largos. El Cronista explica el hecho poniendo una conversión en su vida (2 Cron 33, 11 ss.).

— La trágica y prematura muerte del pío rey Josías planteaba la misma dificultad en sentido contrario. El Cronista la soluciona haciendo hablar a Yavé por boca de Necao (2 Cron 35, 21).

Voy a reproducir a continuación, en columnas paralelas, la descripción de la muerte de Josías según el Deuteronomista y según el Cronista para que el lector pueda apreciar por sí mismo los retoques tan significativos introducidos por el último en el texto con el fin de salvar la rigidez de la ley de retribución.

2 Re 23, 29	*2 Cron 35, 20-23*
En sus días subió el faraón Necao, rey de Egipto, hacia el rey de Asiria, junto al río Eufrates. Fue el rey Josías a su encuentro, pero Necao le mató en Meguido en cuanto lo vio.	Después de todo lo que hizo para reparar el templo, subió Necao, rey de Egipto, para combatir en Karkemis, junto al Eufrates; y Josías le salió al encuentro. Necao le envió mensajeros para decirle: "¿Qué tengo yo que ver contigo, rey de Judá? No he venido hoy contra ti, sino contra la casa que estoy en guerra; y Dios me ha mandado que me apresure. Deja de oponerte a Dios, que está conmigo, no sea que él te destruya". Pero Josías no se apartó de él, pues estaba decidido a darle batalla, sin escuchar las palabras de Necao, que venían de la boca de Dios. Y avanzó para librar batalla en la llanura de Meguido. Los arqueros tiraron contra el rey Josías, y dijo el rey a sus siervos: "Llevadme fuera, pues estoy gravemente herido".

Los ejemplos podrían alargarse más, pero son ya suficientes para ver cómo el Cronista ha retocado sus fuentes en función de una doctrina que quería ver cumplida al pie de la letra. El Deuteronomista concedía al proceso infidelidad-castigo mayor margen de

tiempo. Las faltas de los reyes podían ser castigadas más tarde, incluso después de su muerte. El Cronista, sin embargo, se esfuerza por demostrar que la salvación y el castigo suceden a sus causas a corto plazo, dentro de la misma generación.

5. PUNTO FOCAL DE LA HISTORIA CRONISTICA

En toda obra literaria suele haber una idea dominante que ha movido de manera decisiva al autor a la hora de escribir, y que da cohesión y unidad a todo el conjunto. ¿Existe tal idea dominante en la Historia del Cronista? ¿Cuál es?

Muchas son las respuestas que han recibido estas preguntas, y hasta la fecha no hay ninguna que haya logrado imponerse como definitivamente válida. Siempre es difícil adentrarse en las intenciones secretas de un autor. Esta dificultad es mayor cuando se trata de un autor antiguo, perteneciente, además, a una cultura distinta de la nuestra. En el caso presente el problema se agrava porque desconocemos el marco histórico concreto en que nació la Historia Cronística. Se supone que fue compuesta hacia finales del s. IV o primera mitad del s. III a. J. C., precisamente uno de los períodos menos documentados y peor conocidos de la historia de Israel.

Sin datos externos e internos suficientes para poder descubrir la intencionalidad última del Cronista, me voy a limitar a subrayar el tema que, a mi parecer, tiene más relieve en su obra y que puede haber sido, por tanto, la idea motora y tesis principal. Ese tema es el binomio *David-Jerusalén.*

Cada una de las grandes síntesis históricas del Antiguo Testamento gira en torno a un personaje central. En la Historia Yavista el centro de gravedad es Abraham. En la obra del Elohista, en la Historia

Deuteronomista y en la Tradición Sacerdotal, el centro lo ocupan Moisés y el Sinaí. En la Historia Cronística el centro se ha desplazado a David-Jerusalén. En el Credo israelita antiguo figuraban como artículos de fe: la elección de los patriarcas, el Exodo y Moisés, la donación de la tierra (Dt 26, 5-9; Jos 24, 2-13). Posteriormente se añadieron ulteriores artículos, entre los que destaca la elección de David y de Jerusalén como binomio inseparable (Sal 78, 67-72; 132).

Si bien el Cronista tiene también presente la Ley de Moisés, especialmente en la segunda parte de su obra (Neh 8), sin embargo, su figura preferida es *David*. Frente a la Historia Sacerdotal y frente a la tradición bíblica en general, que retrotraen hasta Moisés toda la legislación israrelita, incluida la religiosa y la cultual, el Cronista atribuye a David la ordenación jurídica, cultual y litúrgica del segundo templo (1 Cron 23-27). Para el Cronista, el gran legislador, no es Moisés, sino David. David es el hombre de la alianza. Al silenciar en sus genealogías introductorias las célebres alianzas del pasado (la de Noé, la de Abraham, la de Moisés y la de Josué); más aún, al introducir, en pasajes donde no figuraba, la alianza de David, el Cronista logra dar a ésta un relieve que no tenía en las fuentes. (Compárese 2 Cron 7, 18 con 1 Re 9, 5; 2 Cron 21, 7 con 2 Re 8, 19; véanse además 2 Cron 13, 5; 23, 3).

Recuérdese asimismo lo dicho más arriba sobre la idealización de David por parte del Cronista y el extraordinario espacio que le concede en su historia: 19 largos capítulos (1 Cron 11-29). Para el Cronista, la historia de Israel empieza propiamente con David. Las genealogías de los primeros capítulos son sólo la prehistoria.

Estrechamente asociada con la persona de David y su alianza aparece en el pensamiento del Cronista la ciudad santa, *Jerusalén*. En opinión de Frank Michaeli, uno de los últimos comentaristas de la His-

toria Cronística, ésta se articula precisamente en torno al tema de Jerusalén. Los nueve primeros capítulos (1 Cron 1-9) estarían vueltos hacia *Jerusalén como ciudad del pueblo de Dios*. De ahí la extensión que se concede a las genealogías de Judá, la tribu de David, el fundador de Jerusalén; a las de Benjamín, la tribu de Jerusalén; a las de Leví, la tribu del templo. El resto del primer libro de las Crónicas (1 Cron 10-29) está centrado en *Jerusalén como ciudad de David*. El segundo libro de las Crónicas (1 Cron 1-36) sigue la historia de *Jerusalén, ciudad del templo de Salomón,* desde la construcción de éste hasta su destrucción, pasando por toda una alternancia de defecciones y reformas. La segunda parte de su obra se refiere, fundamentalmente, a *Jerusalén, ciudad del segundo templo* (Esd 1-6) y *Jerusalén, la ciudad de la comunidad judía restaurada* (Esd 7-10; Neh 1-13).

6. ESPERANZAS MESIANICAS DEL CRONISTA

A partir de la profecía de Natán (2 Sam 7), sobre David y su dinastía gravitaban promesas salvíficas proyectadas hacia el futuro. Los salmistas y los profetas construyeron toda una teología mesiánica sobre el oráculo de Natán. Hablan de la permanencia y estabilidad eternas de la dinastía davídica (Sal 89; 132; Is 9, 6-7; 11, 1), de su fifliación divina y de su dominio universal (Sal 2) de su entronización a la derecha de Dios (Sal 110). En medio de la crisis que supuso la destrucción de Jerusalén, la desaparición de la monarquía y el destierro, los israelitas, no solamente no perdieron su fe mesiánica, sino que reduplicaron sus esperanzas en la reaparición de un rey ideal, descendiente de la dinastía davídica (Jer 23, 5; Ez 37, 23-24; Is 55, 3). Después del exilio, el dominador persa no permite la restauración de la monarquía, pero la es-

peranza del pueblo sigue gravitando en torno a la descendencia davídica (Ag 2, 23; Zac 6, 12-14).

Colocados en esta perspectiva, es muy difícil resignarse a creer que el Cronista ha escrito su obra simplemente por fines históricos, a saber, por reconstruir la historia de la monarquía davídica y la restauración de la comunidad postexílica. Ni satisface tampoco plenamente una finalidad puramente polémica o apologética: la reivindicación de la autenticidad del templo de Jerusalén y sus instituciones frente al templo de los samaritanos. Sin duda alguna, el pensamiento del Cronista está también vuelto hacia el futuro. Cuando idealiza a David, no lo hace por motivos puramente estéticos, sino con la mirada puesta en el rey ideal del futuro reino mesiánico. El Cronista habla de la monarquía davídica y de la Jerusalén histórica, pero piensa en la teocracia mesiánica y en la Jerusalén escatológica. De la obra del Cronista dice Hänel: "No es una historia ordinaria la que escribe; es una historia profética; su obra, más que una historia, es una profecía".

HISTORIA EPISODICA

I. TOBIAS

1. *Texto*

Habiéndose perdido el original semita, el libro de Tobías nos ha sido transmitido solamente a través de traducciones, que difieren bastante unas de otras. El llamado "textus receptus" o tradicional, representado por los códices griegos Vaticano y Alejandrino y algunos minúsculos, ha sido limado y retocado por los copistas en orden a resaltar la doctrina moral y parenética del relato. Este es el texto seguido por Nacar-Colunga en su traducción de la Biblia. Refleja mejor el original la familia representada por el códice Sinaítico y por las antiguas versiones latinas. La traducción castellana de Bover-Cantera sigue el texto Vaticano como base, pero coplementado con las adiciones del Sinaítico, que van entre corchetes, y con la de la Vulgata, que va en cursiva. Los fragmentos arameos y hebreos encontrados en las cuevas de Qumran apoyan el texto de la familia sinaítica.

Todas las copias de Tobías existentes actualmente dependen de las traducciones griegas, incluso los textos hebreos y arameos de la Edad Media, pues el original semita se perdió muy pronto. Ni Orígenes ni San Jerónimo conocieron ya el texto hebreo. A ruegos de Cromacio de Aquileya y de Heliodoro de Altino, San Jerónimo tradujo el libro de Tobías para la Vulgata de la siguiente manera: un judío traducía al hebreo el texto arameo según lo iba leyendo, y San

Jerónimo dictada en latín a sus copistas lo que leía el judío. Es decir, la traducción de la Vulgata está hecha a vuela pluma. San Jerónimo no consideraba como canónico el libro; de ahí que hiciera la traducción en un solo día y con poca ilusión, según él mismo confiesa a Cromacio y Heliodoro cuando les dice: "He satisfecho vuestros deseos, pero no mi gusto. Lo he hecho como mejor he podido".

2. *Plan y contenido.*

El anciano Tobías es un piadoso israelita deportado a Nínive en tiempo de Salmanasar. Su piedad y buenas obras no reciben la debida retribución, sino que se ve sometido a sucesivas pruebas y sufrimientos; sobre todo, pierde el favor real y se ve privado de la vista. Con todo, su paciencia y su confianza en Dios no ceden ni desfallecen.

Al mismo tiempo, allá en Ecbatana, Sara, hija de Raguel, es también un ejemplo de paciencia y de virtud, a pesar de haber sido probada con la muerte sucesiva de sus siete maridos (*1,1-3, 15*).

El cuerpo del libro muestra cómo Dios ha venido en auxilio de uno y de otro: *3, 16-12, 22*. El hijo de Tobías, que lleva su mismo nombre, parte a instancias de su padre, hacia Ragués, en Media, para recoger en casa de Gabelo la suma de diez talentos de plata que había él depositado allí en otro tiempo. El arcángel Rafael, bajo el nombre de Azarías, le sirve de guía, le libra del pez siniestro del Tigris, le aconseja pedir la mano de Sara, libra a ésta de las asechanzas del demonio, conduce al joven Tobías a Ragués y lo devuelve sano y salvo a la casa de su padre Tobías, que es curado, asimismo, de su enfermedad. En este momento, el arcángel se da a conocer.

La conclusión recoge el cántico de acción de gracias y los últimos consejos del anciano Tobías antes

de morir, juntamente con la descripción de la muerte y un resumen de la vida feliz del hijo (*13, 1-14, 15*).

3. *Género literario.*

Existen unos cuantos indicios contra el carácter estrictamente histórico del libro, que nos obligan a colocarlo dentro del género didáctico o sapiencial:

a) Trata la historia y la geografía con mucha libertad. Según Tob 1, 1, el anciano Tobías ha visto en su juventud la división del reino, que tuvo lugar a raíz de la muerte de Salomón en el año 931 a. J. C.; ha sido deportado con la tribu de Neftalí (año 734), según 1, 5. 10; y su hijo murió después de la caída de Nínive (año 612), según 14, 15. Es decir, entre padre e hijo cubrirían un período de tres siglos largos de existencia. Tob 1, 15 habla de Senaquerib como sucesor de Salmanasar, o sea, omite a Sargón. Entre Ragués, situada en la montaña, y Ecbatana, en la llanura, no habría, según 5, 6, más que dos días de marcha; ahora bien, Ecbatana está a 2.000 metros de altura, mucho más que Ragués, y la distancia entre ambas es de 300 kilómetros.

b) Se inspira ampliamente, tanto en su forma literaria como en su contenido, en obras anteriores, unas veces bíblicas y otras, extrabíblicas. Entre los escritos bíblicos, el que más resonancia tiene en Tobías es el Génesis, especialmente las tradiciones patriarcales. Podría decirse que el libro de Tobías es una historia patriarcal más. El viaje del joven Tobías, que culmina en el encuentro y matrimonio con Sara, evoca el viaje de Eliecer en busca de esposa para Isaac (Gen 24). El libro de Tobías se inspira asimismo en la historia de José. Lo mismo que el Génesis, el de Tobías es un libro de bendiciones.

Entre las fuentes extrabíblicas se encuentra la *Le-*

yenda de Ahikar, de la cual reproduce algunos textos literalmente (1, 21 s.; 2, 10; 11, 18; 14, 10. 15), *La Esposa desgraciada, El Muerto agradecido* y *El Justo paciente.*

c) Predominio de la doctrina parenética y sapiencial (oración, limosna, ayuno, observaciones legales, cuidado de los muertos, etc.). Una doctrina, además, que no corresponde al marco histórico en que va encuadrado el libro. Ya vimos más arriba que la acción del libro se situaba entre los siglos X-VII a. J. C. Ahora bien, sus preocupaciones morales y parenéticas corresponden al judaísmo postexílico tardío.

Todo ello, como dijimos más arriba, nos obliga a pensar en una composición de carácter edificante y sapiencial más que en una narración estrictamente histórica. Probablemente, se trata de un núcleo histórico, que ha sido elaborado y embellecido con una finalidad moralizante y didáctica.

4. *Enseñanzas del libro.*

El libro de Tobías supone un progreso en la revelación en lo que se refiere a la *angeología.* Precisa mejor el papel de los ángeles buenos y malos. Los nombres de *Rafael* (= medicina de Dios) y *Asmodeo* (= que hace parecer), son significativos en este sentido. El uno cura y el otro mata.

Pero las enseñanzas del libro de Tobías se centran más bien en el terreno ético-moral:

a) Los cc. 1, 3-13; 2, 1-9; 13, 7-18; 14, 4-7, nos presentan al anciano Tobías como modelo del israelita piadoso, que, a pesar del cisma, acude puntualmente al templo de Jerusalén, paga los diezmos, vive una vida matrimonial ejemplar, practica la caridad y observa la pureza legal.

b) El libro de Tobías constituye una predicación viviente de los llamados tres pilares del judaísmo: oración, limosna y ayuno. Estas tres virtudes constituyen el clima en el que se desarrolla la acción de los distintos personajes.

c) Abundan las enseñanzas de carácter moral y ético: piedad hacia los padres y cumplimiento exacto de los deberes familiares según las exigencias del matrimonio judío; se inculca, sobre todo, la pureza de la sangre; Sara, como hija única, estaba reservada a un hombre de su parentela (Nu 27, 9-11; 36, 1-12), y Dios, a través de Asmodeo, que era instrumento de la justicia divina, castiga a quienes quebrantan las leyes matrimoniales (Lev 20). Otra práctica especialmente recomendada por el libro es la caridad y cuidado hacia los muertos.

d) La tesis fundamental del libro posiblemente sea ésta: el justo puede ser sometido a grandes pruebas, pero si se mantiene fiel, Dios le colmará de bienes y bendiciones temporales (3, 17; 4, 21; 11, 17; 12, 12-14). A través de adiciones y retoques la Vulgata de San Jerónimo da a esta tesis un alcance más profundo y trascendental (2, 18; 3, 6. 21. 22; 6, 12-22; 12, 13 de la Vulg.).

5. *Fecha de composición.*

Todo hace pensar en el período postexílico tardío como fecha de composición. Tanto el tema de la nueva Jerusalén con fuerte acento escatológico (c. 13) como las prácticas legales del ayuno, la limosna y el cuidado de los muertos, son característicos del judaísmo postexílico tardío. Por otra parte, tampoco podemos descender demasiado, pues el autor no conoce la persecución helenística ni la reacción macabea. Podría colocarse entre los siglos III-II a. J. C.

II. JUDIT

1. *Texto.*

Escrito originariamente en hebreo, el texto de Judit nos ha sido transmitido a través de la traducción griega, que presenta tres recensiones distintas: la representada por los códices Vaticano, Alejandrino y Sinaítico; la representada por los manuscritos 19 y 108, y la representada por el manuscrito 58, seguido de cerca por las antiguas versiones latinas y la siriaca.

La Vulgata ofrece un texto notablemente más corto. No merece mucho crédito, pues el mismo San Jerónimo confiesa que ha hecho la traducción con poco cuidado, fijándose más en el sentido que en la letra del texto original.

2. *Argumento del libro.*

Paralelamente al de Ester, el libro de Judit es la historia de una liberación del pueblo llevada a cabo por una mujer llamada Judit. La narración se divide en dos partes casi iguales:

A) La *primera parte* (cc. 1-7) describe los protagonistas y prepara el momento neurálgico de la acción dramática, a saber, *el enfrentamiento del minúsculo pueblo judío con el poderoso ejército de Holofernes.*

He aquí la sucesión de los hechos. Nabucodonosor, rey de Asiria, quiere presentar batalla a Arfaxad, rey

de Media. Invita a tomar parte en la expedición a los pueblos establecidos en las llanuras del Tigris y del Eufrates, a los que habitan las regiones de la alta Mesopotamia, de la alta Siria, así como los que viven en los valles del Orontes y del Jordán y en el delta del Nilo (*1, 1-10*). Nadie presta oídos al llamamiento (*1, 11-12*). Comienza, sin embargo, la campaña, y Arfaxad es rápidamente derrotado (*1, 13-16*). Nabucodonosor toma entonces represalias contra los pueblos que desoyeron su invitación, los cuales se rinden sin resistencia al ejército del rey de Asiria, dirigido por el general Holofernes (*2, 1-3, 10*). Solamente el pueblo judío se hizo fuerte y se atrincheró en las montañas (*4, 1-8*). Mientras el pueblo elegido reza, Holofernes quiere forzar el estrecho de Betulia para penetrar en Judea (*4, 9-5, 2*).

Paralelamente a este conflicto armado se desarrolla otro de carácter religioso. Holofernes tiene la misión de destruir todo culto local con el fin de erigir el culto a Nabucodonosor. El santuario y la religión del pueblo judío están, por tanto, condenados a la destrucción (*3, 8; 6, 1-4*). Pero la causa judía es la causa misma de Dios. Este aspecto del conflicto está expuesto con fuerza por el sabio amonita Aquior (*5, 5-21*), cuya tesis es que Israel es el pueblo de Dios, el cual es inexpugnable si permanece fiel. A esta tesis se opone la de Holofermes, para el que Nabucodonosor es el único dios, y la fuerza triunfará sobre la debilidad.

El ataque a Betulia, privada de agua, pone a prueba la fe vacilante de los judíos asediados y se empieza a hablar de rendición (*c. 7*). Está a punto de triunfar la tesis de Holofernes.

B) En este momento interviene Judit, que abre la *segunda parte* del libro (*cc. 8-16*). Se trata de una joven viuda, sabia, piadosa, observante, clarividente y decidida (*8, 1-10*). Tendrá que enfrentarse sucesivamente con la cobardía de los suyos y con el ejército de Holofernes.

Contra la actitud de Ocías, de los ancianos y del pueblo en general, Judit opone una tesis profundamente religiosa basada en una confianza inalterable (*8, 11-17*). Preguntad a la historia, dice Judit, y encontraréis motivos para confiar (*8, 18-20*). No podemos capitular, pues la suerte de Jerusalén depende de nosotros (*8, 21-25*). Dios no nos castiga, nos prueba, lo mismo que hizo en otro tiempo con los patriarcas (*8, 25-27*).

Después de su discurso, que cubrió de confusión al tímido Ocías (*8, 28-31*), Judit anuncia su decisión de actuar, si bien guardando en secreto sus planes (*8, 32-34*). Después de haber orado largamente (*c. 9*), se hace acompañar de una esclava, que lleva provisiones, abandona Betulia y se dirige hacia el campamento asirio, donde es atendida por los centinelas, que la conducen a Holofernes. En el frente asirio se produce una gran emoción (*10, 18-23*).

Judit va a triunfar sobre Holofernes valiéndose de la seducción y de la astucia. Se gana la simpatía del general y de su séquito con un discurso lleno de ambigüedades (*11, 1-19*) y se presta a la fiesta (*12, 10-18*). No tuvo dificultad, incluso, en quedarse sola con aquel generalote bañado en vino (*13, 1-3*). Fue éste precisamente el momento de la victoria para Israel. Hecha una invocación a Dios, Judit corta la cabeza de Holofernes, la mete en la alforja y regresa a Betulia con ella (*13, 4-10*). En el ejército judío cunde la estupefacción (*13, 11-20*). Aquior, que había sido entregado a los judíos por Holofernes (*c. 6*), se convierte a la fe yavista (*14, 5-10*). Judit conserva la serenidad y prepara el golpe final contra los asirios (*14, 1-4*). Los asirios, sorprendidos, van a dar cuenta al general, que aparece decapitado. Se apodera de ellos el pánico, se dan a la fuga y son perseguidos por los judíos hasta Damasco (*14, 11-15, 7*).

El libro termina describiendo el pillaje del campamento asirio y el triunfo de Judit (*15, 8-14*). Todo el

pueblo se dirige a Jerusalén a dar gracias a Dios (*15, 13-16, 20*). De nuevo en su tierra natal, Judit vive todavía largos años, honrada y venerada por todos. Muere y es sepultada con su marido (*16, 21-25*).

Contrariamente a lo que sucede con Ester, el libro de Judit no alude a ninguna fiesta conmemorativa de tan significada victoria. Solamente la Vulgata en un versículo añadido sobre el griego, hace alusión a tal fiesta (Vulgata 16, 31).

3. *Género literario.*

El libro de Judit trata la historia con una indiferencia y una libertad desconcertantes. Se abre el libro con esta sorprendente afirmación: "Nabucodonosor, rey de los asirios, en la ciudad de Nínive". Ahora bien, sabemos por la historia que Nabucodonosor no fue rey de Asiria, sino de Babilonia; que no reinó en Nínive, destruida en el año 612, sino en Babilonia, desde el 605 al 562 a. J. C. Todo el conjunto se sitúa, además, después de la vuelta del destierro y reconstrucción del templo (años 538-515 a. J. C.), siendo así que había sido precisamente Nabucodonosor quien había destruido el templo y había llevado cautivo al pueblo.

La libertad con que trata la geografía no es menor. El itinerario militar seguido por Holofernes (2, 21-28) parece un desafío a la geografía. No es posible identificar su curso ni las ciudades a que se refiere. Cuando entra en Palestina, la incertidumbre sigue siendo la misma. La propia ciudad de Betulia, que constituye el centro de la acción, sigue todavía sin identificar.

Según Lefèvre, nos hallamos ante esta disyuntiva: *O el libro de Judit se refiere a hechos históricos, pero velados bajo seudónimos, o bien el autor, tomando*

elementos de distintas épocas históricas, ha compuesto una historia ficticia con fines didácticos.

Los autores de finales del siglo pasado para acá se habían orientado en el primer sentido, buscando una *situación histórica concreta* del pueblo judío, con la que coincidieran los elementos del libro. Han sido propuestas no menos de dieciocho hipótesis distintas, que, empezando por Adadnirari III (año 810 a. J. C.) y siguiendo por sucesivos reyes asirios y babilonios, persas y griegos, van incluso hasta la dominación romana.

Entre todas estas hipótesis, la más verosímil ha parecido ser la que identifica los acontecimientos del libro con una de las campañas hacia Occidente, llevadas a cabo en tiempo de Artajerjes III Ocos (años 358-336). Este príncipe, célebre por su crueldad, tuvo, en efecto, a su servicio un Holofernes y un Bagoas. Por Eusebio sabemos, además, que deportó judíos a Hircania y que su reinado había empezado con una expedición hacia el Este contra los Cadusianos, después de lo cual sus tropas lucharon contra los sátrapas sublevados en Asia Menor y llevó a cabo, finalmente, una campaña desafortunada con dirección a Egipto. Esta última campaña, en la cual no participó el rey, ¿no sería la campaña de Holofernes descrita por el libro de Judit? Desgraciadamente, no se parecen en nada y, además, el Holofernes de Artajerjes III entra en la corte cubierto de gloria cuando regresó victorioso de su campaña.

Ante la imposibilidad de dar con la situación concreta de la historia del pueblo judío a la que pudiera referirse el libro de Judit, los autores modernos se inclinan por la segunda parte de la disyuntiva; es decir, el autor de Judit ha tomado elementos de distintos períodos de la historia y ha compuesto una obra de carácter didáctico. Ya vimos más arriba cómo parelamente al conflicto militar se descubría otro de orden religioso en el segundo plano del libro. Holofernes y

Judit no son tanto la personificación de la fuerza militar cuanto los campeones de una idea religiosa: son el mal y el bien los que se encuentran frente a frente.

Con razón se ha hablado de *apocalipsis* a propósito del libro de Judit. Es cierto que falta la imaginería exotérica, cósmica y altisonante del género apocalíptico, el simbolismo numérico y las referencias habituales a la escatología. Pero la idea fundamental del libro es ciertamente apocalíptica; a saber, el enfrentamiento de Dios con sus enemigos y su triunfo final sobre ellos.

Nabucodonosor "es un personaje de todos los tiempos y de ninguno en particular. No es un hombre concreto, es una fuerza, una idea encarnada. Es el orgullo personificado, es Satanás. Aquior, lo mismo que Nabucodonosor, tiene en el texto función de símbolo o arquetipo. En cuanto al personaje central, Judit, se identifica en 16, 4 con la nación judía. Según De Vaux, Judit, que significa *la judía,* representa al partido de Dios, identificado con el de la nación. Es probable que Judit no sea otra que Jael de Jue 4, 5, transformada primeramente por los de Elefantina y últimamente por los judíos de Leontópolis, en la heroína que conocemos con el nombre de Judit" (Arnaldich).

Merece acentuarse la maestría con que es conducida la acción a lo largo de la obra. El conflicto se va estrechando cada vez más hasta que termina enfrentando a dos personajes: Holofernes y Judit, cada uno de ellos personificación de una idea religiosa. La larga preparación a través de los siete primeros capítulos contrasta con la rapidez con que se produce el desenlace.

4. *Teología.*

El fin primordial del libro de Judit es levantar la moral y el ánimo del pueblo en un momento de pos-

tración nacional. Es decir, fundamentalmente, es un libro de consolación. El autor se sirve para ello de la teología de la alianza. La situación angustiosa en que se encuentra el pueblo se debe a sus pecados. Esta es la tesis que el autor pone en boca de Aquior (5, 5-21) y que hace suya Judit (11, 9-19). Contra esta tesis opone Holofernes la dialéctica humana de la historia, en la que lo único que cuenta no es la fidelidad a Dios, sino el poder y las fuerzas de las armas (5, 22-6, 4).

El libro de Judit demuestra la falsedad de la tesis pagana y quiere convencer al lector de que la salvación está en la fidelidad, confianza y obediencia a Dios. Armados con estas virtudes, los débiles vencerán a los fuertes (c. 9). La fidelidad a Dios se muestra, según el autor, en la obediencia a la ley y prácticas de la ascética personal: retiro, oración, ayuno y mortificación (8, 4 ss.).

Esta fe en Dios no excuye los elementos humanos. De hecho, la liberación no descansa en milagros, sino en la habilidad y energía de una mujer, y cuando invoca a Dios es para pedirle que la ayude en el uso de ellas. Se diría incluso que Judit abusa de su astucia, siguiendo el ejemplo de su padre, Simeón (9, 2 ss.). Debe tenerse en cuenta que el autor no se inspira en la moral evangélica, ni siquiera en la moral del judaísmo contemporáneo, sino más bien en motivos arcaicos de las antiguas guerras santas de Israel: en la conducta, por ejemplo, de Rajab (Jos 2, 1-14) o Jael (Jue 4, 17 ss.). Son motivos clásicos de guerra, sobre todo, cuando está un tanto idealizada.

5. *Fecha de composición y autor.*

Es imposible asignar a Judit un autor y una fecha precisos. Algunos datos esparcidos a lo largo del libro hacen pensar en los últimos años del siglo II a. J. C.:

— Alusión a costumbres griegas (3, 8). Los asirios y los babilonios nunca tuvieron la pretensión de reclamar para sí el título y los honores de dioses. Los seléucidas, siguiendo el ejemplo de Alejandro, fueron los primeros que exigieron honores divinos y el título oficial de "dios". Las coronas de laurel y olivo a que alude 15, 12-13, son típicas del folklore griego.

— Puntos de contacto con la teología del Eclesiástico.

— Piedad y espiritualidad farisea, propia del judaísmo tardío.

— El hecho de que el autor coloque a la cabeza del pueblo un sacerdote asistido por un consejo de ancianos, y no un rey, pudiera situarnos en un marco más concreto: el movimiento de hostilidad farisea contra la dinastía asmonea bajo Alejandro Janneo (103-76 a. J. C.).

III. ESTER

1. *Texto.*

Ester ha llegado hasta nosotros en dos textos diferentes: *a*) un texto corto representado por el TM, y *b*) un texto largo representado por la versión griega, la cual, a su vez, presenta tres formas distintas: *a*) el texto común de la recensión alejandrina (códices Sinaítico, Alejandrino y Vaticano); *b*) el texto de la recensión de Luciano de Antioquía (mss. 19, 23 y 108), y *c*) el texto griego del que depende la VetLat, que parece ser el más antiguo.

San Jerónimo tradujo el TM y a continuación añadió en forma de apéndices, señalándolos con sus respectivos obelos, los "suplementos" de la versión griega. Las adiciones de la versión griega sobre el TM son las siguientes:

1) Sueño de Mardoqueo: Vg 11, 2-12.
2) Complot contra Asuero: 12, 1-6.
3) Edicto de exterminación judía: 13, 1-7.
4) Oración de Mardoqueo: 13, 8-18.
5) Oración de Ester: 14, 1-19.
6) Ruego de Mardoqueo a Ester: 15, 1-3.
7) Acogida de Ester por Asuero: 15, 4-19.
8) Edicto en favor de los judíos: 16, 1-24.
9) Interpretación del sueño inicial: 10, 4-13.
10) Suscripción: 11, 1.

Todos estos hechos presentan un complicado problema de crítica textual: ¿cuál es la relación de to-

das las distintas recensiones entre sí? ¿Cuál es la relación de todas ellas respecto del original?

a) Comparando los suplementos del texto griego con el TM se deduce una primera conclusión; a saber, que no se trata propiamente de *suplementos*, puesto que no parecen haber sido compuestos con el fin de *completar* el TM. En efecto:

— 12, 1-6 ya figuraba en 2, 21-23.

— Los edictos vienen a ser también duplicados de los resúmenes que ya figuraban en el TM (3, 13 y 8, 11-12). El segundo edicto (16, 1-24) no responde exactamente a su resumen.

— Los suplementos no siempre están en armonía con el TM. El odio, por ejemplo, de Amán contra Mardoqueo no tiene la misma motivación en 12, 6 y en 3, 1-5. Contra 12, 5 se nos dice en 6, 3 que los servicios de Mardoqueo no habían sido recompensados. La fiesta de Purim, destinada a solos los judíos según 9, 20-28, lo es también para los persas según 16, 22. Dios y su providencia, silenciados en el TM, se ven positivamente subrayados por la versión griega.

Parece imponerse, por tanto, la conclusión de que no se trata propiamente de *suplementos,* sino de dos ediciones diferentes de Ester.

b) ¿Cuál es la relación mutua entre estas dos ediciones?

Los autores católicos han sostenido generalmente que la original era la edición larga, la cual habría sido escrita en hebreo o arameo, pero que habría llegado hasta nosotros sólo a través de la traducción griega. El TM actual sería un resumen compuesto para ser leído en la fiesta de Purim; por eso precisamente se habría eliminado de él todo sentido religioso.

Hoy se defiende más bien la existencia de dos textos originales independientes, ambos inspirados: el

TM actual y la *Versión griega,* que, según algunos, no sería una traducción, sino que habría sido compuesta en griego desde el principio.

2. *Argumento.*

Los acontecimientos del libro de Ester giran en torno a intrigas cortesanas que terminan trágicamente. La protagonista es Ester, una judía desconocida, que fue preferida a todas sus compañeras para suceder a la reina Vasti, la cual había caído en desgracia del rey. Amán, secretario del reino, sintiéndose ofendido por Mardoqueo, tío de Ester, decreta su perdición y la de toda su raza. A la hora en que Mardoqueo debía ser ajusticiado, Amán se ve obligado a pasearlo triunfalmente por las calles de Susa. Amán creía gozar del favor de la reina Ester y, sin embargo, era su mayor enemigo. En el banquete íntimo, que Amán interpretaba como una prueba de confianza, se determinó precisamente su perdición. Morirá, además, en el patíbulo que él había preparado para Mardoqueo, el cual le sucederá en el puesto de secretario de la cancillería. Se anula el decreto de exterminio contra los judíos mediante otro que está formulado en términos de signo contrario. No serán los persas quienes tomen venganza de los judíos, sino todo lo contrario. De esta manera, el que iba a ser un día de luto para el pueblo judío se convirtió en día de alegría nacional. La fiesta de Purim o día de las suertes perpetuaría para siempre esta fecha.

Es una trama hábilmente llevada a través de contrastes y paralelismos antitéticos, que hacen avanzar la acción y la intriga en medio de temores y esperanzas.

3. *Género literario.*

A primera vista, Ester se presenta como un libro histórico e incluso da la impresión de que el autor

está bien informado de los hechos. Conoce perfectamente los nombres de los personajes, refleja con exactitud el cuadro cronológico, la topografía de Susa, con su palacio real, la organización administrativa del imperio persa, el protocolo de la corte, el carácter del soberano y las intrigas cortesanas; está informado igualmente de la situación de los judíos en el imperio persa.

Por otra parte, sin embargo, existen una serie de datos y detalles poco verosímiles:

— El decreto de exterminación general de los judíos se armoniza mal con la tolerancia de los primeros aqueménidas, según nos es conocida por los libros de Esdras-Nehemías. En el plano de la eficacia, ¿cómo explicar la gran antelación con que es publicado el decreto?

— Más inverosímil es todavía el decreto del rey autorizando la matanza de sus propios súbditos. Es inverosímil asimismo la antelación con que es anunciada, así como el crecido número de muertos (9, 16), sin oírse una sola palabra de resistencia. La impulsividad del rey contrasta en este caso con la prudencia que mostró en el asunto de la reina Vasti (3, 13-21).

— Es difícil admitir como esposa del rey y reina del imperio a una jovencita, cuyo origen se desconoce en la corte persa. Herodoto (VII, 61; IX, 108-113) habla de Amestris como esposa de Jerjes y reina del imperio para los días precisamente a que se refiere el relato bíblico de Ester. Añádase que la dignidad real estaba reservada a las mujeres de sangre persa.

— Mardoqueo aparece como desterrado en tiempo de Nabucodonosor (año 597) y como oficial del palacio en tiempos de Jerjes (486-465), lo cual es poco verosímil.

Esta libertad en el tratamiento de la historia nos hace pensar en un género literario de carácter más o

menos artificial. La misma presentación de la intriga, limitada primero a dos personajes, Amán y Mardoqueo, y extendida luego a la hostilidad entre los dos pueblos, el persa y el judío, nos confirma en el margen de esa ficción literaria.

El paralelismo del libro de Ester con otras obras novelescas son otro argumento más en el mismo sentido.

Tenemos en primer lugar el episodio transmitido por Herodoto acerca del infiel Smerdis, cuya deslealtad es denunciada por Otanis con la ayuda de su hija, concubina del rey, el cual es castigado con la matanza de la tribu de los magos.

Igualmente, el tercer libro de los Macabeos presenta, en un marco judío, una narración que parece estar calcada en el libro de Ester. Después de la batalla de Rafía, Tolomeo Filopator quiere visitar Palestina. Es bien recibido por las autoridades de Jerusalén, pero se le prohíbe, sin embargo, la entrada en el templo. Vuelve furioso a Egipto y hace una proclamación antijudía diciendo que el que no sacrifique a las divinidades griegas pagará con la esclavitud. Un nuevo edicto en términos más severos todavía anuncia que los judíos serán buscados por todos los rincones del imperio con el fin de reunirlos en el hipódromo de Alejandría, donde morirán pisoteados por 500 elefantes. Entre tanto tiene lugar una serie de banquetes y el rey olvida la orden dada, pero luego se recuerda y manda ejecutarla. Los elefantes entran en el hipódromo, pero en vez de atacar a los judíos se vuelven contra los guardianes egipcios. Viéndolo el rey, declara que ha sido engañado por sus amigos y publica un nuevo edicto en que elogia el comportamiento de los judíos. Los pone en libertad, les autoriza una fiesta de siete días de duración, que costea el propio rey, y les da autorización para matar a todos sus correligionarios apóstatas. Todos los años se celebrará el aniversario de esta liberación con una fiesta.

Incluso dentro de la Biblia existen situaciones históricas en las que se ha podido inspirar el autor del libro de Ester. Por ejemplo, el caso de José, calumniado, encarcelado por su fidelidad a la virtud; liberado luego y promovido a intendente del reino, en el que se establecerán sus hermanos. En la misma línea están los ejemplos de Judit, que salva al pueblo de Israel en Betulia; el de Daniel, Esdras y Nehemmías, judíos ejemplares que ganan para sus compatriotas el favor de los príncipes extranjeros.

En definitiva, el libro de Ester es una obra, parte histórica, parte artificial, compuesta con el fin de acentuar la providencia especial que asiste al pueblo judío, la cual le permite triunfar, incluso, entre los gentiles.

4. *Carácter religioso del libro.*

La primera lectura de Ester deja la impresión de un nacionalismo exacerbado; agravado por el odio entre los judíos y los gentiles. Cierto, es Amán quien desencadena la tragedia (3, 6), pero, ¿no es verdad también que Mardoqueo se muestra insolente frente al visir y provoca la aversión contra el judaísmo? (3, 2-5). Del mismo modo, la defensa de la propia vida ¿autoriza los excesos de una venganza sangrienta? (9, 1-10). El nombre de Dios no aparece nunca a lo largo del libro. El Nuevo Testamento silencia totalmente el libro de Ester. Es, asimismo, el único libro del canon judío que no se halla representado en la biblioteca de Qumran.

Sin embargo, una lectura más atenta del libro permite emitir un juicio menos duro sobre él. Aunque no se le nombre expresamente, Dios conduce la acción y los personajes dejan traslucir su fe en la Providencia. ¿No es la Providencia la que evoca Mardoqueo discretamente cuando explica a Ester el sentido de su

elevación al trono? (4, 13-14). ¿No son llamamientos tácitos del Cielo los gestos penitenciales de Mardoqueo (3, 1), la invitación al ayuno dirigido por la reina a todos los judíos de Susa? (4, 16). La tesis fundamental del libro, además, es la victoria de Dios y de su pueblo sobre sus enemigos. Es decir, nuestro libro se coloca en la línea de Judit y Daniel, si bien es verdad que no alcanza la elevación espiritual de éstos.

5. *Ester y la fiesta de Purim.*

El libro de Ester termina con una narración que parece asociar los episodios del mismo con la fiesta de Purim (9, 20-23). ¿Cuál es la verdad de todo ello?

Es cierto que desde antiguo los judíos vienen celebrando esta fiesta (Flav. Josefo, A. J. XI, 6, 13). El nombre de la fiesta parece estar en favor de un origen persa o babilónico. Con todo, la fiesta de Purim no parece que haya sido instituida por los judíos de Persia en memoria de su liberación. El texto de Es*ter 9, 20-23, presenta todas las características de una* adición posterior, destinada a dignificar la festividad, de sentido vulgar y pagano, asociándola a la historia de Ester, que se leía precisamente en ese día. Bajo la influencia de esta adición final, se insertó luego la alusión a Purim en 3, 7.

Podríamos resumir la génesis de la fiesta en los siguientes tiempos:

1.° Existía entre los judíos una fiesta de carácter pagano, de origen babilónico, análoga a las fiestas que solían celebrar todos los pueblos al comenzar la primavera, equivalente a nuestros Carnavales.

2.° En un segundo tiempo fue relacionada con la liberación triunfal de los judíos de Persia y designada con el nombre de "Día de Mardoqueo" (2 Mac 15, 36).

3.° Con el fin de dignificar la fiesta, que seguía teniendo un matiz popular, se añadió al libro de Ester, que se venía leyendo en ella, esta narración final, asociando *la fiesta a la liberación llevada a cabo por mano* de Ester.

6. *Fecha de composición y autor.*

La suscripción de la Vulgata 11, 1, nos da el término *ad quem* de la composición de libro. Habría sido introducido en Egipto en el año 114, con preferencia al 48 a. J. C., según se trate de Tolomeo VIII o Tolomeo XII, ambos casados con una Cleopatra. Es decir, el texto hebreo existía para estas fechas. El 160, según 2 Mac 15, 36, se celebraba ya en Palestina una fiesta conmemorativa del "Día de Mardoqueo". La historia que refiere el libro de Ester era, por tanto, ya conocida, y probablemente el libro mismo estaba ya compuesto para esta fecha. El espíritu de revancha latente en el libro obliga a colocarlo en un momento en que los judíos habían salido de una crisis difícil y abrigaban la esperanza de una restauración nacional. El momento que sigue a la crisis macabea sería el más indicado. Es posible, sin embargo, que el libro recoja una tradicion popular cuyos orígenes se remonten a la época persa.

IV. JONAS

1. *Argumento.*

El libro de Jonás es muy distinto de los demás libros proféticos. No es una colección de oráculos pronunciados por un profeta, sino una narración histórica en torno a un profeta, llamado Jonás (cf. 2 Re 14, 25).

Cap. 1. Llamado por Dios para predicar la penitencia en Nínive, Jonás desobedeció la voz del cielo y se dirigió a Jope, donde se embarcó hacia Tarsis, lejos de la presencia de Yavé. El mar se vio sacudido por una fuerte tempestad que amenazaba hundir la embarcación. Con la intención de identificar al culpable, los marineros echaron suertes, y la suerte recayó sobre Jonás, que fue arrojado al mar.

Cap. 2. Dios dispuso un gran pez que se tragó vivo a Jonás y lo devolvió sano y salvo al cabo de tres días a una playa desconocida. Durante su permanencia en el vientre del pez, Jonás compuso una plegaria, que se sujeta perfectamente al esquema de los salmos de acción de gracias (2, 3-10).

Por segunda vez Jonás oyó la voz de Yavé que le ordenaba trasladarse a Nínive para anunciar a la ciudad pecadora el juicio de

Dios. Esta vez el profeta obedeció la voz del cielo. Nínive era una vasta ciudad, en cuyo recorrido se empleaban tres días de camino. Al final de la primera jornada, Jonás hizo público su mensaje en estos términos: "Cuarenta días, y Nínive será destruida".

Cap. 3. La predicación de Jonás llegó al corazón de los ninivitas y la ciudad en bloque se convirtió a Dios. El rey mismo se vistió de saco y ceniza y proclamó ayuno y penitencia general en todo Nínive, con la esperanza de que Yavé revocara su sentencia de condenación y se apiadara de la ciudad. Efectivamente, Dios se arrepintió del castigo que había pensado enviar sobre Nínive y perdonó a la ciudad.

La conducta de Yavé provocó una profunda tristeza en Jonás, que descubre en este momento los motivos que le indujeron a embarcarse hacia Tarsis para eludir la misión que Dios le encomendaba. Confiesa Jonás que ya sabía él que Yavé es un Dios tierno y bondadoso, tardo a la ira y pronto a la misericordia. Es decir, ya sabía él que Dios perdonaría a Nínive. En estas circunstancias, Jonás prefiere la muerte.

Cap. 4. Contrariado por la conducta de Dios, Jonás abandona Nínive y se sale a las afueras para contemplar desde su tienda la suerte de la ciudad. Dios dispuso entonces un ricino, que creció junto a Jonás, lo cubría con sus ramas y lo protegía con su sombra. El profeta saludó con alegría la presencia del ricino. Pero, a la mañana siguiente, Dios dispuso asimismo un gusano que agujereó el ricino y éste se secó. Cuando salió el sol, el calor se dejó sentir sobre la cabeza de Jonás, que se

deseaba la muerte diciendo: "¡Mejor sería para mí morir que vivir!".

Jonás estaba ya preparado para escuchar la suprema lección. Yavé dijo a Jonás: *¿Sientes tú compasión por el ricino, en el cual no tuviste ni arte ni parte, que en una noche creció y en otra se secó, y no voy yo a tener piedad de Nínive, la gran ciudad, donde hay más de ciento veinte mil hombres que no distinguen su mano derecha de la izquierda, y, además, numerosos animales?*

2. *Historia o ficción literaria.*

a) *Narración histórica.*

La exégesis antigua ha venido interpretando el libro de Jonás en sentido histórico. Los principales argumentos que han motivado esta interpretación son los siguientes: 1.° Jonás, el protagonista de la narración, es claramente una figura histórica (2 Re 14, 25), que vivió bajo el reinado de Jeroboam II (ca. 783-743). 2.° El Nuevo Testamento parece conceder realidad histórica a la estancia de Jonás en el vientre de la ballena y a su predicación en Nínive (Mt 12, 39-42). 3.° La misión de Jonás en Nínive tiene otros paralelos en el Antiguo Testamento: v. gr., Elías, en Fenicia, y Eliseo, en Siria (1 Re 17-19; 2 Re 2-9); es decir, encuadra perfectamente en la historia de Israel.

b) *Ficción literaria.*

La exégesis moderna, incluso católica, se inclina unánimemente por la ficción literaria de carácter didáctico. Naturalmente, esta postura no obedece a ningún prejuicio dogmático sobre la imposibilidad de los milagros, sino que se apoya en unos cuantos criterios positivos intrínsecos al libro:

1.° *La composición tardía del libro y su carácter abstracto y trascendente.*—Como luego veremos, el libro de Jonás ha sido compuesto en el período postexílico, tres siglos después de la existencia del profeta Jonás de que habla 2 Re 14, 25. Esto nos pone ya en guardia sobre la historicidad del libro. El 2 Re, cuando habla de Jonás, no refiere ninguna de las aventuras que narra nuestro libro.

Es asimismo significativo el carácter general y abstracto que presenta la narración: se silencian los datos personales de Jonás, no se da el nombre del rey de Nínive, se omiten muchos datos cronológicos y geográficos, que serían necesarios en una narración histórica. En este sentido, el libro de Jonás se alínea perfectamente en la corriente postexílica que gusta de presentar tesis doctrinales en forma de historia con el fin de hacerlas más atrayentes y plásticas: éste es el caso de Job, Tobías, Judit, Ester, Daniel...

2.° *Carácter artificial del elemento milagroso.*—Dios es dueño de la naturaleza y de la historia, y puede cambiar su curso según su voluntad. Sin embargo, en el libro de Jonás estas alteraciones del curso ordinario de los acontecimientos están tan amontonadas y son tan caprichosas que más bien parece fruto de la imaginación del autor que las ha combinado para conseguir un fin prestablecido. Es decir, no se trata de un milagro, sino de una catarata de milagros: tempestad repentina; la suerte cae sobre Jonás; el pez misterioso; composición de un salmo en el vientre del cetáceo; viaje a una ciudad lejana (más de mil kilómetros de distancia), extranjera y hostil, de lengua desconocida, que se convierte en masa; aparición del ricino que crece en una noche y se seca en otra. Todo esto está narrado, además, en un tono irónico, impropio del género histórico.

3.° *Acumulación de inverosimilitudes.*—Es inverosímil la misma predicación de Jonás en Nínive, ciu-

dad pagana y alejada de Israel. La historia conoce las misiones de Elías y Eliseo en Fenicia y Siria, pero estos países eran vecinos de Israel, y la misión de estos profetas difiere mucho del caso de Jonás en Nínive. La conversión repentina y masiva de Nínive es inverosímil y desconocida totalmente por la historia universal. Los cambios que se producen en el ánimo de Jonás (rebeldía, conversión, entristecimiento ante la conversión de Nínive) son bruscos y poco naturales.

4.° *Respuesta a las objeciones de la sentencia tradicional.*—La más grave radica en el uso que el Nuevo Testamento hace de la conversión de Nínive y de la estancia de Jonás en el vientre de la ballena como símbolos y presagios de la verdadera conversión y de la estancia de Jesús en el seno de la tierra durante el triduo sacro (cf. Mt 12, 41; Lc 11, 29-32, y Mt 12, 40).

Esta utilización del libro de Jonás por parte de Jesús no puede ser invocada como prueba de su historicidad. Jesús cita la historia de Jonás de la misma manera que los predicadores cristianos citan y utilizan las parábolas del Nuevo Testamento: se suele poner como ejemplo y modelo al hijo pródigo, al publicano, al buen samaritano...; la Iglesia misma habla en su liturgia del Lázaro de la parábola como de un personaje real ("... et cum Lazaro quodam paupere aeternam habeas requiem"); la 1 Cor 10, 4, cita la leyenda rabínica, según la cual la roca que dio agua herida por Moisés acompañó a los israelitas durante todo el desierto: la *carta de San Judas* (v. 9) cita la disputa entre Miguel Arcángel y Satanás, tomada de la *Asunción de Moisés;* la *carta de Santiago* (5, 10-11) presenta a Job como ejemplo de paciencia. En todos estos casos se trata de enseñar y adoctrinar mediante ejemplos e imágenes, conocidos por los oyentes, pero sin ánimo de pronunciarse sobre la realidad histórica de los mismos. Dicho en pocas palabras, la cita de Jesus supone una *realidad literaria,* no *una realidad histórica.*

3. *Género literario.*

Supuesta la ficción literaria, el libro de Jonás puede interpretarse en *sentido alegórico* o en *sentido parabólico.*

Una alegoría.—El libro de Jonás puede ser entendido como una alegoría de la historia de Israel. En esta hipótesis, cada uno de los elementos del libro tendría su sentido y significación correspondiente. Algunos autores aducen como prueba de esta interpretación alegórica el nombre mismo de *Jonás,* que significa en hebreo "paloma", la cual está tomada en la historia bíblica como símbolo de Israel (cf. Os 7, 11; 11, 11; Sal 74, 19; cf. Ct 5, 2).

En esta interpretación alegórica, la misión profética de Jonás representaría la misión de Israel como pueblo de Dios. Lo mismo que Jonás, también Israel había sido llamado para llevar a las naciones el conocimiento de Dios. Avaro de sus privilegios, Israel se reservó para sí la revelación de Dios, y fue infiel a su misión, lo mismo que Jonás. En la huida de Jonás hacia Tarsis, lejos de la presencia de Yavé, podemos ver la conducta del Israel preexílico, que volvió las espaldas a Yavé y se embarcó sobre el mar de la política en la nave de las intrigas diplomáticas. La tormenta, que significaría en la historia de Israel la inestabilidad del pueblo elegido, que oscilaba entre Asiria, Babilonia y Egipto, fue seguida por el naufragio del destierro. Convertido a Dios en la cautividad, lo mismo que Jonás, Israel recibió de nuevo la misión de proclamar su fe ante las naciones paganas, como la recibiera también Jonás (Nínive).

Este es el momento histórico que vive el autor del libro de Jonás. En la conversión instantánea y masiva de Nínive se trasluce la generosidad de los pueblos paganos. En la conducta mezquina de Jonás se refleja la estrechez de la comunidad postexílica, que vivía en-

cerrada en sí misma y se reservaba para sí sola los privilegios de la elección.

Una parábola.—Probablemente, el libro de Jonás es sencillamente una parábola al estilo del *Hijo Pródigo* (Lc 15, 11-32) o de los Obreros de la viña (Mt 20, 1-16). En este caso no es necesario buscar una significación parabólica de una o varias tesis doctrinales.

La tesis principal está formulada en las últimas palabras del libro (4, 10-11): *es la doctrina de la voluntad salvífica de Dios hacia todos los pueblos y hacia todos los hombres.*

El protagonista de la parábola, Jonás, es la personificación del exclusivismo, mezquindad y estrechez en que se había encerrado el pueblo elegido. Israel había sido elegido para ser *bendición* de todos los pueblos (Gen 12, 1-3), para ser *luz y testigo* de Dios ante todas las naciones (Is 40-55, *passim*), pero había sido infiel a su vocación y, sobre todo, después del destierro se había encerrado en un separatismo y exclusivismo que rayaba en la heterodoxia. Contra esta corriente, que encarna en la parábola la figura ridícula y mezquina de Jonás, el autor del libro proclama la voluntad salvífica y misericordiosa de Dios, que otorga la salvación incluso a Nínive, la ciudad más odiada por Israel (cf. Nahum).

Con esta doctrina de la voluntad salvífica, el libro de Jonás alcanza una de las metas más altas de la revelación veterotestamentaria y presagia las parábolas del *Hijo Pródigo* y de los *Obreros de la viña*, que están en la misma línea. Jonás, el hermano mayor del hijo pródigo y los obreros de la primera hora son tres figuras paralelas que encarnan el espíritu mezquino del pueblo de Israel. Nínive, el hijo pródigo, y los obreros de última hora son también figuras paralelas que representan a los pecadores y a los gentiles, los cuales están llamados asimismo al reino de Dios.

El autor del libro de Jonás ha expresado esta doctrina con cierto tono de ironía. Ha ridiculizado en la

figura estrecha y mezquina de Jonás la mentalidad ruin y exclusiva de Israel, que contrasta: i) con la nobleza de los marineros paganos, que hacen lo posible por salvar a Jonás y que se convierten a Yavé (c. 1); ii) con los habitantes de Nínive, que se convierten a Dios y hacen penitencia. Todos los personajes y elementos narrativos que intervienen en el libro se presentan con cierto aire de nobleza y simpatía, hasta las bestias de Nínive, que ayunan y hacen penitencia. Solamente Jonás es ruin y mezquino.

La voluntad salvífica de Yavé está presente aún en los mismos vaticinios conminatorios de los profetas. Esta es la segunda preocupación doctrinal del autor del libro de Jonás: *demostrar el carácter condicional de los oráculos conminatorios proféticos.* Los profetas, al anunciar el juicio de Dios sobre las naciones en *forma absoluta y categórica,* parecen colocar a éstas fuera del área de la salvación *a priori.* El libro de Jonás demuestra que no es éste el sentido auténtico de las amenazas proféticas. También Jonás anunció en forma absoluta el juicio sobre Nínive ("*Cuarenta días, y Nínive será destruida*") y, sin embargo, la ciudad se convirtió y Dios la perdonó. Es decir, aún las profecías conminatorias son un llamamiento a la conversión. Solamente quedan excluidos de la salvación aquellos que voluntariamente se obstinan en el pecado.

4. *Autor y fecha de composición.*

Tradicionalmente se venía asociando el libro de Jonás con el profeta que vivió con este nombre en Israel durante el reinado de Jeroboam II (ca. 783-743), del cual habla el 2 Re 14, 25: este profeta del siglo VIII sería no solamente el protagonista del libro, sino también el autor. Existen, sin embargo, unos cuantos indicios y argumentos que obligan a colocar la redacción del libro de Jonás en época posterior:

1.° *Argumento sicológico.*—A diferencia de otros profetas, Jonás no aparece nunca como autor del libro, siempre se habla de él en tercera persona. Es poco probable, además, que Jonás haga de sí mismo una crítica tan mordaz e irónica.

2.° *Argumento histórico.* — Nínive (destruida en el 612) parece ser para el autor un recuerdo pasado y lejano (3, 3) trabajado por la imaginación popular y por la leyenda (3, 3-4); la cifra de 120.000 niños (4, 11) es asimismo desorbitada.

3.° *Argumento literario.*—La lengua y la reutilización que hace el autor de obras anteriores (sobre todo, Jeremías y Ezequiel) colocan la composición del libro en el período postexílico.

4.° *Argumento teológico.* — El espíritu universalista, concretamente su simpatía hacia Nínive, se explica mal antes del destierro (cf. Nahum). El libro de Jonás, lo mismo que el de Rut, se explica bien como una reacción contra la corriente separatista de la comunidad postexílica (cf. Esdras y Nehemías).

5. *El salmo de acción de gracias (2, 3-10).*

El salmo del c. 2-3-10 no guarda relación ninguna con la situación concreta de Jonás, puesto que no se alude para nada al vientre del pez donde el profeta se encuentra, ni con la enseñanza general del libro.

El "seno del seol" del v. 3 no se refiere al vientre del pez, sino al seno de las aguas subterráneas, al abismo, como símbolo de un peligro mortal. Los mares y los monstruos marinos tienen en la Biblia un carácter siniestro como enemigos de Dios (cf. Job 3, 8; 7, 12; 9, 13; 26, 12; 40, 25-26; Sal 65, 8; 74, 13-14; 77, 17; 89, 10-11; 93, 3-4; 104, 7. 26; 107, 29; 148, 7; Is 27, 1; 51, 9), y son considerados como el reino de la muerte o como el camino que conduce a ella.

No se trata además, de una súplica, como sería de esperar en el presente caso, sino de un *salmo de acción de gracias,* integrado por elementos tomados de distintos salmos (cf. Sal 5, 7; 18, 6; 31, 22; 42, 7; 120, 1; 142, 3; 143, 4). El salmista da gracias porque se ha visto rescatado de una angustia mortal. Por eso, en caso de ser auténtico, el lugar más lógico del salmo sería después del v. 11.

Posiblemente, este salmo no figuraba en la obra original. Según varios exégetas, habría sido añadido por un autor posterior, que escribía ciertamente bajo el carisma de la inspiración. La razón de esta adición podría encontrarse en la afinidad existente entre el abismo o seol, donde se halla el salmista en peligro de muerte, y el vientre del pez, donde se encuentra Jonás.

V. RUT

1. *Lugar en el Canon.*

Siguiendo las versiones de los LXX y de la Vulgata, las traducciones modernas colocan el libro de Rut a continuación de los Jueces. Esta colocación se debe, sin duda, a las palabras iniciales que dicen así: "*En tiempo de los Jueces...*". También ha podido influir el hecho de que en el libro de Rut se habla de la genealogía de David (2, 42), cuya historia se describe en los libros de Samuel, que siguen a continuación.

En la Biblia hebrea se encuentra en la tercera parte del Canon judío, o sea, entre los llamados Hagiógrafos, como uno de los cinco rollos o *meguillot,* que se leían en las fiestas principales. El de Rut, concretamente se leía en la fiesta de Pentecostés, que coincidía con el comienzo de la recolección. Esta inclusión entre los Hagiógrafos parece ser la original y la que mejor se ajusta al carácter del libro.

2. *Argumento.*

Cap. 1. Con motivo de un hambre que se dejó sentir en Judá en tiempos de los Jueces, Elimelec de Belén abandonó el país en compañía de su esposa Noemí y de sus dos hijos, y se estableció con ellos en los campos de Moab. Aquí, en tierra extranjera, murieron, primero, Elimelec y, más tarde, sus dos hijos, que se habían

casado entre tanto con dos jóvenes moabitas, Rut y Orfa. Una vez que cesó el hambre, Noemí decidió regresar a su patria. Sus dos nueras manifestaron estar resueltas a irse con ella, pero al fin la acompañó solamente Rut. Llegaron a Belén cuando empezaba la siega de la cebada.

Cap. 2. Haciendo uso de las facultades que el derecho israelita concedía a los pobres, Rut se dedica a recoger espigas por los campos recién segados con el fin de proveer su sustento y el de su suegra. Quiso la suerte que la joven moabita fuera a espigar a los campos de Booz, pariente de Elimelec, el cual la acogió muy favorablemente y se interesó vivamente por ella.

Cap. 3. Obedeciendo las sugerencias y deseos de su suegra, Noemí, Rut va de noche en busca de Booz a la era donde yacía dormido junto a la parva de cebada, con el fin de insinuarse, captar su corazón y recordarle la ley del levirato, que obligaba al pariente más cercano del marido difunto a tomar a la viuda por esposa. Booz se declara dispuesto a casarse con Rut, siempre que otro pariente más cercano que existe renuncie a sus derechos.

Cap. 4. Preguntado públicamente en presencia de los ancianos de la ciudad, el mencionado pariente renunció a sus derechos sobre Rut y sobre la herencia de Elimelec y de sus dos hijos, Kilyón y Majlón, y en el mismo momento y con la solemnidad y ritos de rigor, hacienda y mujer fueron adquiridos por Booz. De este matrimonio entre la moabita Rut y Booz de Belén nació Obed, de Obed nació Jesé y de Jesé nació David.

3. *Género literario.*

Según la ciencia moderna, el libro de Rut ha sido compuesto en el período postexílico con el fin de contrarrestar la corriente particularista, exclusivista y puritana de Esdras, que extremó su reforma hasta el punto de separar los matrimonios mixtos, obligando a las mujeres extranjeras a abandonar a sus maridos israelitas. La composición tardía del libro, junto con su carácter polémico, inclina a pensar que se trata no de una obra histórica, sino de una parábola en acción con finalidad teológica. Nos encontramos ante un escrito muy similar al de Jonás. La disposición general del libro de Rut, los nombres de los personajes y su modo de conducirse, los contrastes hábilmente escogidos, la utilización libre y forzada de textos de índole jurídica, la frecuencia del diálogo, la acción constante de la providencia que preside el desarrollo de los acontecimientos, todos estos factores dan a entender que el autor no tiene una intencionalidad histórica, sino que la historia entra aquí como vehículo de un mensaje.

4. *Mensaje del libro.*

Según algunos autores, el libro de Rut sería un canto a la Providencia divina. Sería una confesión de fe en la Providencia. Se trataría de una ficción histórica que querría escenificar y presentar de una manera plástica la filosofía popular cuando dice que: A la tormenta sigue la calma. La protagonista del libro pasa por la prueba y la aflicción, pero al fin recibe su recompensa. Es decir, tendríamos escenificada la acción de la Providencia en el caso de una joven viuda, cuya fidelidad heroica encuentra con el tiempo el premio merecido.

Otros ven en el libro de Rut una historia de consolación escrita hacia finales del destierro entre los exi-

liados de Babilonia. En las historias de Noemí y Rut podían leer los desterrados su propia historia y consolarse con el desenlace feliz que tuvieron las vidas de ambas mujeres.

Una tesis muy generalizada entre los autores, tanto antiguos como modernos, es la siguiente: El libro de Rut, lo mismo que el de Jonás, representa una reacción contra la corriente rigorista protagonizada por Esdras, especialmente en el problema de los matrimonios mixtos (Esd 10).

La ciencia bíblica actual cree que el centro de interés del libro recae en el hecho de la *incorporación de Rut en el seno de una familia judía*. Dentro de esta perspectiva, se plantea el problema de saber si la alusión a David es original o no. La mayoría de los exégetas creen que es una adición posterior, o sea 4, 18-22, o, incluso, 4, 17, habrían sido añadidos en un segundo momento. Mediante esta adición, Rut y Booz habrían venido a convertirse en los ascendientes de David.

Procesos literarios de este género se dan con cierta frecuencia en la Biblia. Pero en el caso actual presenta dificultades, pues mediante dicha adición se le dan a David unos ascendientes, entre los que se mezcla una mujer extranjera, más concretamente, una mujer de Moab, país que tiene en la Biblia sentido peyorativo (Gen 19, 30-38).

Pero esta inclusión de una moabita entre los ascendientes de David parece haber sido intencionada. Parece que existía en Israel una tradición, según la cual David era de ascendencia moabita. Ahora bien, el origen moabita de David era como una pesada carga que gravaba la conciencia del pueblo elegido. La intención del autor, que ha relacionado a David con la historia de Rut, ha sido la de dar una versión idealizada y favorable de ese hecho transmitido por la tradición. Trata de embellecer y ennoblecer una tradición innoble. Detrás de la historia de Rut se adivina, por tanto, una tradición antigua que hacía nacer

a David de una inmigrante moabita (cf. 1 Sam 22, 3). El libro de Rut quiere decir: la tradición sobre el origen moabita de David no debe entenderse como si el rey de Israel perteneciera directamente a una familia moabita asentada en Israel. No, la familia de David era oriunda de Belén, pero se vio obligada a emigrar a Moab por razón del hambre. Solamente su abuela era moabita. Pero una moabita que se convirtió al judaísmo y se integró religiosa y políticamente en Judá. En esta perspectiva deben leerse las palabras de Rut en 1, 16, y 2, 11-12. La mejor manera de integrar a Rut dentro del pueblo elegido era mediante su integración en el seno de una familia israelita: 4, 1-12.

En *resumen*. El libro de Rut no solamente es la escenificación de la Providencia divina en un ejemplo concreto, sino que sale al encuentro de las posibles dudas y escrúpulos sobre el origen de David. Es cierto que en su ascendencia hay una mujer moabita, pero estos acontecimientos fueron queridos y dispuestos por Dios.

C U E S T I O N A R I O

Responder a cinco de las diez preguntas que siguen (

1. *¿Cuál es la finalidad o finalidades de la Historia D*
2. *Diferencias entre la Historia Deuteronomista y que se refiere a los preparativos por parte de Davi trucción del templo.*
3. *Diferencias entre* 2 *Re* 11 *y* 2 *Cron* 22, 9-23, 11.
4. *Diferencias entre* 2 *Sam* 24 *y* 1 *Cron* 21.
5. *Diferencias entre* 2 *Re* 23, 29 *y* 2 *Cron* 35, 20-24.
6. *Punto focal de la Historia Cronística.*
7. *¿Cuál es el mensaje del libro de Tobías?*
8. *¿Cuál es la tesis del libro de Judit?*
9. *¿Crees que puede armonizarse el libro de Ester evangélica?*
10. *¿Tiene alguna actualidad para el hombre de hoy*

T E M A R I O

Desarrollar uno de los cuatro temas siguientes:

a) *La figura de David vista por la Historia Cronísti*

b) *Estudio comparativo del libro de Jonás con las pa licas del* Hijo Pródigo (*Lc* 15) *y de los* Obreros de

c) *Estudio comparativo entre la reforma de Esdras y Jonás y Rut.*

d) *La doctrina de la retribución según la Historia Cr*